ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME XV

CAHIER II

A. ETCHEVERRY, Alex. MARC, B. ROMEYER, G. JARLOT

La Philosophie du Communisme



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXIX

AVANT-PROPOS

A ne considérer que l'activité du communisme à travers le monde et ses revendications immédiates, on serait tenté d'y voir un parti politique ou un mouvement social entre beaucoup d'autres. Une vision aussi étroite fausserait les perspectives. Le marxisme n'est pas simplement une méthode et un programme de gouvernement, ni une solution technique des problèmes économiques, encore moins un opportunisme ondoyant ou un thème à déclamations oratoires. Il se donne de préférence pour une vaste conception de l'homme et de l'histoire, de l'individu et de la société, de la nature et de Dieu, pour une synthèse générale, théorique et pratique à la fois, bref pour un système totalitaire. Les intuitions fugitives du sentiment animent un corps de doctrines bien arrêtées.

L'activité ne peut se soutenir longtemps ni garder son élan, à moins de puiser son inspiration et sa sève dans une pensée réfléchie. Lénine aime à le repéter : « Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire... *seul, un parti dirigé par une théorie d'avant-garde peut jouer le rôle de combattant d'avant-garde* »[1]. Aussi bien, plusieurs des principaux acteurs de la révolution russe étaient-ils des intellectuels, d'une ardeur d'autant plus inflexible qu'elle obéissait à des principes plus déterminés[2].

Toutefois le marxisme proteste contre les efforts tentés pour l'assimiler aux systèmes philosophiques classiques; il se refuse à n'être, selon sa formule dédaigneuse, qu'une « métaphysique »[3]. Loin de pouvoir être dissociées, l'action et la spéculation s'articulent ensemble : « De même que la philosophie, écrit Marx, trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la

1. *Que faire?* Paris, Librairie de *L'Humanité*, s. d., p. 23-24. Staline commente ce texte dans *Le léninisme théorique et pratique*, Paris, Librairie de *L'Humanité*, 1924, p. 21-22. Sur ce point il est en parfait accord avec Trotsky, *La révolution permanente*, Paris, Rieder, 1932, p. 9.

2. M. Gurian a soigneusement dessiné leur physionomie dans *Le bolchévisme*, trad. Coster, Paris, Beauchesne, 1932, p. 17-29, 175-188.

3. *La Revue Marxiste*, nº 1, février 1929, Éditorial.

philosophie ses armes intellectuelles [1] ». Parlant de la libération de l'homme, il ajoute aussitôt : « La philosophie est la tête de cette émancipation, le prolétariat en est le cœur ».

De là l'épithète de « scientifique », que le marxisme revendique avec tant d'insistance, par opposition au socialisme « utopique » ou « romantique » de Blanqui, Proudhon, Saint-Simon, Fourier, etc. Ceux-ci avaient beau maudire le régime capitaliste, prédire sa ruine et tracer à l'avance le plan détaillé de la cité future, leur romantisme humanitaire se perdait dans des rêves généreux et chimériques, en marge de l'histoire et de l'évolution sociale [2]. Le communisme au contraire entend bien s'appuyer uniquement sur l'analyse des faits et les exigences logiques de la raison, pour réaliser ses grandes espérances. Pourquoi craindrait-il de regarder la réalité en face? Dans aucun domaine, recherches et inventions nouvelles ne révéleront jamais de vérités dangereuses pour lui, tandis que la bourgeoisie ne peut se livrer à une analyse scientifique de l'univers sans y discerner « les plus inquiétantes perspectives pour son destin de classe » [3].

De cette conviction est né le sentiment d'un message libérateur à apporter au monde et d'une mission historique à remplir. Au dire de Lénine, le marxisme ne ressemble en rien « à une doctrine fermée et rigide surgie *en dehors* de la grande voie du développement de la civilisation universelle. Bien au contraire, tout le génie de Marx consiste précisément à résoudre les problèmes que la pensée avancée de l'humanité avait déjà posés. Sa doctrine naquit comme la *continuation* directe et immédiate de celle des plus grands représentants de la philosophie, de l'économie politique et du socialisme » [4]. En particulier M. Friedmann [5] la situe dans la ligne de

1. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Costes, 1927, t. I, p. 107.

2. Engels, *M. E. Dühring bouleverse la science*, dans *Œuvres complètes*, trad. Bracke, Paris, Costes, 1931, t. I, p. 4-6. Engels, *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, E. S. I., 1929, p. 31-32. Lénine, *Marx Engels, marxisme*, Paris, E. S. I., 1935, p. 74, 81-82, 84. En appendice de *Misère de la philosophie*, Paris, Giard, 1908, p. 253 et ss., une lettre de Marx résume en quelques pages le thème de tout cet ouvrage : le principal reproche qu'il adresse à Proudhon est d'être un « rhéteur », « autodidacte », ignorant la « science »; « n'ayant jamais compris la dialectique scientifique, il ne parvint qu'au sophisme ».

3. G. Friedmann, *La crise du progrès*, Paris, Gallimard, 1936, p. 221-222.

4. *Marx, Engels, marxisme*, p. 70.

5. *La crise du progrès*, p. 215. « Marx a continué l'œuvre de la philosophie moderne et ancienne. Tout ce qui était valable : technique dialectique et critique, distinction de l'apparence et du réel, exigence de la lucidité, direction vers une totalité intellectuelle, marche vers l'unité de l'homme et de l'humain, vers l'universel concret — tout cet acquis se retrouve dans le marxisme ». Cf. N. Guterman et H. Lefebvre, Préface aux *Morceaux choisis* de K. Marx, Paris, Gallimard, 1934, p. 27-28.

l'hellénisme classique, dont elle prolongerait l'action, après en avoir recueilli et purifié l'héritage.

Une prétention aussi haute est-elle vraiment justifiée? C'est la question à laquelle répondent les quatre collaborateurs de ce Cahier.

Cette enquête, d'autres l'ont menée à travers l'histoire contemporaine du peuple russe, qui offre le témoignage de vingt années d'expérience systématique et dirigée. Nos intentions sont différentes : au delà des fluctuations mouvantes de l'actualité, nous voudrions remonter jusqu'aux principes stables qui les dominent. Écartant délibérément de notre horizon les applications du marxisme dans le régime, la législation et les mœurs de la Russie, nous essaierons de mettre en lumière les doctrines qui en sont la source profonde. La politique passe, les principes demeurent; les institutions slaves évoluent rapidement, mais la philosophie du communisme reste un ferment actif de pensée dans tout l'univers.

Peut-être découvrira-t-on dans ces études quelques divergences d'interprétation ou de mise en valeur. Nous n'avons pas voulu les effacer. Elles témoignent à leur manière de la pleine indépendance avec laquelle chacun des auteurs a conduit ses recherches.

Les Archives de Philosophie.

LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

INTRODUCTION

Le titre de matérialisme historique, que le marxisme choisit de préférence pour se définir lui-même, n'a de la simplicité que les apparences. En réalité il désigne une doctrine complexe, qui est moins un point de départ que le terme d'un long cheminement à travers la métaphysique, l'anthropologie et la sociologie. Dans la pensée du XIXe siècle ce système se situe au confluent, ou plutôt dans le prolongement d'un triple courant : la philosophie allemande, l'économie politique anglaise, les théories révolutionnaires françaises [1]. La tradition matérialiste, adoptant la méthode dialectique hégélienne, l'applique à l'évolution de l'univers et de la société; elle s'oriente ainsi vers l'histoire des problèmes économiques, afin d'y trouver une explication de l'homme, de ses idées, de ses sentiments, de sa déchéance; elle s'achève enfin en une doctrine d'action et de combat. Tel est le plan que nous suivrons au cours de cette étude. C'est le schéma que suggèrent d'une part la synthèse élaborée par Engels en liaison avec Marx, dans *M. E. Dühring bouleverse la science* [2], et d'autre part l'exposé méthodique du marxisme, composé par Lénine en 1914, pour l'*Encyclopédie russe Granat* [3].

Marx, Engels, Lénine, dont les noms symboliques désignent l'Institut de Moscou préposé à la publication des sources du communisme, seront nos guides préférés au cours de cette enquête sur le matérialisme historique [4]. Il ne saurait en être autrement. On a dit en effet, avec une pointe d'ironie, que K. Marx n'était pas marxiste.

1. Lénine, *Marx, Engels, marxisme*, Paris, E. S. I., 1935, p. 15, 70-71. Labriola, *Socialisme et philosophie*, Paris, Giard, 1899, p. 23-24.

2. Trad. Bracke, Paris, Costes, 1931, t. I, p. 1-19 et t. III p. 23-52. Cf. aussi Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans *Études philosophiques*, Paris, E. S. I., 1935, p. 7-69.

3. *Marx, Engels, marxisme*, p. 9-48.

4. Un exposé spécial étant consacré dans ce Cahier aux doctrines économiques de Marx, notre étude se concentre uniquement sur sa pensée philosophique.

Il faut du moins corriger cette boutade, en ajoutant, avec M. de Man [1], qu'il appartient au marxisme pour lui avoir donné la première impulsion, qu'il n'est cependant pas le marxisme intégral, puisque cette tendance lui a survécu, continuant à vivre de sa vie propre.

Le nom de Marx s'associe naturellement à celui de son ami fidèle et collaborateur assidu, Engels. Leur correspondance, dont la traduction remplit déjà neuf volumes, révèle entre eux une si parfaite union que Bebel et Bernstein la proclament « peut-être unique dans l'histoire de l'humanité » [2]. Avec une délicatesse touchante Engels a persévéré jusqu'au bout à secourir la détresse de son ami et de sa famille, par des envois d'argent réguliers. Au dire d'Éléanor, la plus jeune des filles de Marx, leurs vies et leurs œuvres « sont si intimement mêlées qu'il est impossible de les séparer » [3]. Non contents d'échanger leurs idées dans des conversations interminables, ils rédigèrent ensemble *Le manifeste communiste*, *La Sainte Famille*, *l'Idéologie allemande*, *M. E. Dühring bouleverse la science* [4]. Après la mort de son ami, c'est Engels qui publia les livres II et III du *Capital*. Une découverte récente a montré que certains articles, attribués à Marx, étaient de la plume d'Engels [5]. Inutile donc de tenter un effort pour dissocier leur pensée respective, et surtout pour les opposer; mieux vaut les éclairer et les compléter l'une par l'autre.

Cependant la filiation de Marx n'est pas unique : nombreux sont les disciples qui revendiquent son héritage, dans des lignes aussi divergentes que Staline, M. de Man, Sorel, les anarchistes ou les néo-socialistes. L'histoire du marxisme est une perpétuelle défense de

1. *Au delà du marxisme*, Paris, Alcan, 1929, p. 314.

2. *Correspondance Marx-Engels*, trad. Molitor, Paris, Costes, 1931, t. I, Avant-propos.

3. Article publié en 1890, dans le *Sozialdemokratische Monatsschrift*, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire d'Engels, et reproduit en tête de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Bureau d'éditions, 1933, p. 5. Il n'en est pas moins vrai que leurs tempéraments étaient très différents, comme le montre le parallèle esquissé par A. Cornu, *Karl Marx*, Paris, Alcan, 1934, p. 359-360.

4. Après avoir dit dans la Préface de *M. E. Dühring*, p. xx, que cet ouvrage a été en partie composé par Marx, Engels généralise cette remarque : « C'était d'ailleurs de tout temps notre habitude de nous aider mutuellement ». On trouvera des témoignages semblables dans Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Giard, 1909, Préface p. 7-8; Engels, *Études philosophiques*, p. 46-47 note; Lénine, *Marx, Engels, marxisme*, p. 49.

5. Articles de *New York Daily Tribune*, qu'Engels rédigeait ou traduisait pour le compte de son ami : voir *Correspondance*, t. II, lettres 100, 104, 105, 113, 116 et t. III, lettres 136, 139, 151, 153, etc. Les études recueillies dans *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, sous le nom de Marx, sont toutes d'Engels; cf. *Ibid.*, trad. Molitor, Paris, Costes, 1933, Introduction.

l'orthodoxie contre les déviations du socialisme dissident vers la droite ou vers la gauche. Les noms de Dühring, Proudhon, Bakounine évoquent les premières péripéties de cette lutte, plus tard dirigée contre Bernstein, Kautsky et tant d'autres, que Lénine qualifie d'opportunistes et de réformistes ; parmi eux il n'hésite pas à ranger Jaurès, Guesde, Henderson, Vandervelde, Labriola, etc. [1] : « N'imitons pas, écrit-il, les marxistes à la manque dont Marx disait : « J'ai semé des dragons et récolté des puces » [2]. Quant à lui, il proclame hautement la fidélité scrupuleuse du communisme actuel à la pensée du maître. Alors même qu'il décrit l'impérialisme économique, encore à l'état embryonnaire au XIXe siècle, ou qu'il précise les rapports de l'État avec la révolution triomphante, Lénine se défend de faire œuvre originale [3]. Il entend bien rester l'interprète docile de Marx et appliquer ses principes et sa méthode aux conditions nouvelles créées par l'histoire contemporaine, dans l'ordre économique, social et politique. Le « léninisme » [4] ne serait dès lors qu'un prolongement du marxisme primitif.

Quoi qu'il en soit, c'est avec un tel vêtement que celui-ci s'est établi sur un territoire couvrant un sixième du monde habité, et a pénétré plus ou moins profondément dans tous les autres pays. A ce titre le communisme mérite une attention particulière.

1. *Marx, Engels, marxisme*, p. 85, 94-104.
2. *Ibid.*, p. 205.
3. LÉNINE est un autodidacte en philosophie. Dans une lettre adressée de Sibérie le 27 avril 1899 (il avait 29 ans), il avoue son incompétence et ajoute que, pour combler cette lacune, il vient de se procurer les œuvres des principaux penseurs : Préface à *Matérialisme et empiriocriticisme*, dans *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, E. S. I., 1928, p. XII.
4. Titre adopté par STALINE. Cf. aussi BARBUSSE, Préface aux *Lettres de Lénine à sa famille*, p. 35-36.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DU MATÉRIALISME MARXISTE

Dans l'histoire de la pensée le marxisme adopte volontiers une attitude maussade de refus ; sa pente naturelle l'incline au non-conformisme. Déjà sa naissance a été l'occasion de luttes et de polémiques très vives, dont témoignent la vie et les œuvres de son principal fondateur [1]. Un aperçu de ces réactions contre le milieu ambiant aide à le situer dans le mouvement des idées. C'est par rapport à l'idéalisme que Marx prend d'abord sa mesure, c'est en face de lui qu'il établit ses positions. A ses yeux, il est vrai, l'idéalisme et même la philosophie tout entière s'incarnent en la personne de Hegel.

A la mort de ce dernier, deux grands courants se dessinent parmi ses disciples. Les uns, plus soucieux de spéculation, maintiennent la dialectique en marge de la réalité vivante et restent conservateurs de l'ancien régime en politique. Les autres au contraire aspirent à orienter la doctrine du maître vers la pratique, en l'adaptant aux tendances démocratiques de la bourgeoisie libérale. Nombre d'entre eux, Feuerbach en particulier, revendiquent le primat de la matière sur la pensée et transposent la dialectique du plan des idées dans le domaine des faits. Ainsi la piété de ces disciples envers leur maître s'attache moins aux thèses positives qu'à l'inspiration générale de son système ; fidélité très large au demeurant, car elle ne recule pas devant des conceptions étrangères et même complètement opposées à sa doctrine.

L'aphorisme de Hegel : « Tout le réel est rationnel et tout le rationnel est réel », se prête à une double interprétation. Du premier membre de phrase on peut conclure que le présent est l'aboutissement logique du passé et que le droit, le langage, les institutions sont moins l'œuvre des individus que l'expression historique de la Raison séculaire. Le rôle du philosophe consiste à être le

1. A. Cornu, *Karl Marx*, p. 402, énumère la liste imposante des ruptures doctrinales de Marx avec ses amis de la première heure.

témoin fidèle du passé et non le constructeur hardi de l'avenir; il est voué à conserver plutôt qu'à créer. Ou bien, soulignant le second membre de phrase, on soutient que toutes les conceptions rationnelles sont appelées à se réaliser, que le mouvement de l'esprit est perpétuel, indéfini et qu'il appartient à la Raison de prédire ou plutôt de déterminer l'orientation d'un avenir encore incertain. Pour les uns la philosophie reste le commentaire passif de l'histoire, pour les autres elle devient son moteur dynamique [1].

C'est par le contraste entre le système de Hegel et sa méthode qu'Engels [2] explique cette scission en deux fractions hostiles, orientées vers la droite et vers la gauche. Les Vieux hégéliens exaltent le système, envisagé comme un lot de vérités définitives, dans l'ordre philosophique, moral, religieux, artistique. Ils fixent un terme à l'évolution dialectique de la pensée, estimant que la connaissance de l'Idée absolue est atteinte dans la philosophie de Hegel. En politique l'État prussien réalise à leurs yeux la forme parfaite, à laquelle l'Esprit aboutit au terme de son progrès; la monarchie absolue de Frédéric-Guillaume III, soutenue par la bureaucratie, les classes possédantes et la noblesse, est l'expression achevée de l'Idée et l'incarnation vivante du droit.

Contre ces conclusions les Jeunes hégéliens s'élèvent avec force; ils sacrifient le système essentiellement conservateur à la méthode profondément révolutionnaire. La dialectique, telle qu'ils la conçoivent, implique un devenir incessant de la pensée et de l'univers, un élan dynamique sans arrêt ni fin. Intégrant l'Idée dans l'histoire, elle est un processus qui interdit à toute vérité de se croire absolue, à toute étape sociale d'apparaître définitive.

Durant son séjour à l'université de Berlin, Marx pénètre dans le cercle des Jeunes hégéliens et prend place à l'aile gauche de ce mouvement. Bien vite en effet, en raison de la situation politique et par crainte du gouvernement et de la police [3], la plupart de ses compagnons se cantonnent dans le domaine religieux et moral; plutôt que d'attaquer directement l'État, ils préfèrent dénigrer la religion de l'État. Strauss, Bruno Bauer et surtout Feuerbach rabaissent le christianisme en le ramenant à une pure création de la conscience humaine. Malgré les instances d'Engels, ce dernier a

1. J. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Paris, Colin, 1934, p. 111; Engels, *Études philosophiques*, p. 12. L'évolution de la pensée hégélienne est largement exposée par A. Cornu, *Karl Marx*, p. 67-68, 81-82, 174, 190, 394-395 et par O. Rühle, *Karl Marx*, Paris, Grasset, 1933, p. 27-43.
2. *Études philosophiques*, p. 12-16, 18-19, et *M. E. Dühring bouleverse la science*, dans *Œuvres complètes*, trad. Bracke, Paris, Costes, 1931, t. I, p. 14-15.
3. Engels, *Études philosophiques*, p. 19.

toujours refusé son concours à une action politique et sociale. Marx, au contraire, estime qu'à la discussion sereine des idées il faut substituer la polémique incisive autour des événements, des lois et des institutions. La critique du ciel doit se transformer en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique théologique en critique politique et sociale [1].

Dans la réalisation de ce programme Marx se plaît à invoquer la haute autorité de Hegel : il loue volontiers son attachement à la dialectique et son sens aigu de l'évolution historique. Mais l'atmosphère de son système lui paraissant trop subtile et irrespirable, il se tourne vers Feuerbach, qui vient précisément de substituer à l'idéalisme une doctrine uniquement centrée sur l'homme et la matière [2]. Cependant à l'un et à l'autre de ses maîtres Marx reproche le caractère abstrait de leurs constructions spéculatives et leur mépris de l'action. Telles sont les principales étapes que nous allons parcourir, car elles conduisent au seuil de la philosophie marxiste et en ouvrent l'accès [3].

La dialectique hégélienne apparaît à Marx comme l'avènement progressif de la Pensée dans la nature et dans l'histoire, aboutissant à la prise de possession de l'Esprit par lui-même. Qu'il s'agisse des êtres de l'univers ou des créations de l'intelligence, les différentes réalités ne sont que des modes de l'Idée absolue, aux divers stades de son évolution. La pensée progresse en dialoguant avec elle-même, pour ainsi dire, selon un rythme ternaire : thèse, antithèse, synthèse, ou bien s'affirmer, se nier, nier sa négation, ou encore, comme dit Marx, se poser, s'opposer, se composer [4].

Et ce mouvement de va-et-vient se poursuit sans arrêt, en un perpétuel devenir. Une première synthèse sert de point de départ à

1. On trouve déjà un écho de ces préoccupations dans une lettre de Marx à Ruge, de septembre 1843, esquissant le programme des questions à aborder dans un nouveau journal : *Œuvres philosophiques*, t. V, p. 208-211.

2. « Marx et moi, écrit Engels, nous fûmes sans doute à peu près seuls à sauver de la philosophie idéaliste allemande la dialectique consciente, en la faisant passer dans notre conception matérialiste de la nature et de l'histoire. » *M. E. Dühring*, préface, p. xxiv. Une lettre de Marx du 27 juin 1870 (*Lettres à Kugelmann*, trad. Michel, Paris, E. S. I., 1930, p. 147-148) développe la même pensée. De son côté, Lénine recommande instamment à ses disciples l'étude systématique de la dialectique de Hegel du point de vue matérialiste. *Marx, Engels, marxisme*, p. 280.

3. Puisqu'une étude particulière de ce Cahier décrit les rapports entre Hegel et Marx, il ne nous appartient pas d'exposer pour eux-mêmes les systèmes de Hegel et de Feuerbach. Nous nous bornons ici à dégager les sentiments de Marx à leur endroit, en vue d'une meilleure intelligence de sa doctrine.

4. *Misère de la philosophie*, p. 152-153. *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 253. De son côté Engels, décrit la filiation de la conscience, de la nature et de l'esprit dans *Études philosophiques*, p. 47-48.

une nouvelle antithèse, qui se résorbe à son tour dans une série ascendante d'autres synthèses, au cours d'une évolution indéfinie. Ainsi aiguillonnée par le sentiment de ses déficits, impatiente de se conquérir pleinement, la pensée s'élève par degrés, des formes les plus pauvres jusqu'à la réalité la plus riche, du concept logique jusqu'à l'Esprit absolu, à travers la matière.

La dialectique hégélienne comprend donc un double mouvement, antithèse et synthèse, qu'il convient de souligner, en vue des applications que Marx propose dans son système [1].

L'évolution d'une idée débute par une crise interne, prélude de son épanouissement : c'est un passage de l'affirmation ou de l'identité statique, à la négation qui contredit cette immobilité. L'antagonisme, condition du progrès des êtres et ressort profond de l'histoire, semble être une préoccupation centrale de la pensée allemande [2]. En particulier, le perpétuel renversement du pour et du contre, la transition d'un terme en son contraire caractérise le système hégélien. La négativité s'installe au cœur de la raison humaine et exprime l'intensité de son inquiétude ; la vie intérieure est un lieu de conflits incessants, d'ordre intellectuel et moral ; le débat, le choc devient une source d'enrichissement. A une condition cependant : c'est que le mouvement logique, au lieu d'exclure la contradiction, réussisse à l'intégrer, c'est-à-dire à résoudre les termes opposés en une unité supérieure, à dépasser l'antithèse dans une synthèse originale. Il ne suffit pas pour cela de retenir l'une des deux attitudes, affirmation ou négation, ni de recourir à un compromis de surface, qui masquerait provisoirement le conflit, sans le dénouer : « Pour qu'il y ait synthèse, dans le sens hégélien du mot, il faut donc que les deux termes antagonistes se suppriment dans leur exclusivité, et que, dans cette autosuppression même, ils donnent naissance à un troisième terme qui recueillera la totalité de leur substance en promouvant la réalité à un stade plus avancé » [3].

La pensée est à la fois cause et bénéficiaire de ce jeu, qu'elle crée et qui la crée. La possession de soi est un retour à soi, consécutif à une extériorisation. Un état préalable d'instabilité provoque une rupture d'équilibre, qui aboutit à un équilibre plus parfait, né de la composition des forces antagonistes. La conscience d'abord tirail-

1. J. Wahl décrit ces deux moments complémentaires en formules heureuses, dont nous nous sommes inspiré : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929, p. 9-24. Cf. J. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 98-101 ; L. Rougier : *La mystique soviétique*, dans la « Revue de Paris », 1934, t. II, p. 606-607 ; P. Vignaux, *Retour à Marx*, dans « Politique », novembre 1935, p. 902.

2. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1932, t. II, p. 792, 737-738.

3. J. Spenlé, *La pensée allemande*, p. 100.

lée, divisée, retrouve l'harmonie de ses tendances et de ses aspirations supérieures; la conscience malheureuse se résout en une conscience plus heureuse; la traversée de l'épreuve est le chemin du bonheur; l'inquiétude devient une source de paix, la déchirure, une médiation. Ce jeu des contraires, « qu'on pourrait nommer une incessante ironie »[1], apporte avec lui « une nouvelle sérénité »; car ces mouvements ne sont pas désordonnés : ils se produisent en temps voulu, selon un rythme organique. La synthèse, loin d'être un retour à l'ancien état de choses, est plutôt un détour, qui s'enrichit de l'étape intermédiaire.

La dialectique de l'Idée ainsi conçue, Engels[2] l'unit à l'histoire de l'univers et de l'homme par des liens très étroits. Le passé apparaissait comme un chaos de violences incompréhensibles, lorsque pour la première fois Hegel l'interpréta comme un processus en perpétuelle évolution, soumis à une logique immanente et à un enchaînement rigoureux, sous des apparences contingentes. Si abstraite qu'en fût la forme, le développement de l'Idée n'en semblait pas moins parallèle à l'évolution historique, l'une étant en quelque sorte l'épreuve de l'autre[3]. Cependant Hegel, en raison de son idéalisme, renversait le rapport entre la réalité et la pensée. Engels en conclut que son système a fait complètement faillite. Mais, qu'il n'ait pas résolu le problème de l'évolution du monde, « c'est ici chose indifférente. Son mérite, qui fait époque dans l'histoire, c'est de l'avoir posé »[4].

Son disciple Feuerbach essaya d'y apporter une solution par un changement absolu de perspective et un retournement complet du schéma doctrinal. De cette tentative K. Marx fit un éloge enthousiaste, qui a toute la valeur d'une confidence personnelle[5]. Hegel expliquait le progrès de l'univers par l'évolution de la conscience : l'idéalisme rigoureux, qui s'installe dans la pensée avec l'intention

1. J. Wahl, *Le malheur de la conscience*, p. 14.
2. *Études philosophiques*, p. 97-98.
3. *Ibid.*, p. 97.
4. Engels, *M. E. Dühring*, t. I, p. 13-14.
5. Il dit dans *La Sainte Famille* (*Œuvres philosophiques*, t. II, p. 164) : « Mais qui donc a dévoilé le mystère du système? Feuerbach. Qui donc a anéanti la dialectique des idées, la guerre des dieux connue des seuls philosophes? Qui donc a mis.. l'homme à la place du vieux fratras, même de la « conscience infinie de soi »? Feuerbach et Feuerbach seul. Il a même fait davantage, etc... » Dans une lettre publiée par le *Sozial-Demokrat* du 16 janvier 1865 (en appendice de *Misère de la philosophie*, p. 254), il écrit : « Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre. Pourtant, *après Hegel*, il fit époque ». De son côté Engels, *Études philosophiques*, p. 20, raconte que la publication de *l'Essence du christianisme* suscita un enthousiasme indescriptible chez les Jeunes hégéliens, qui se déclarèrent unanimement disciples de Feuerbach.

de n'en pas sortir, est l'âme de son système. Feuerbach raille cette attitude « mystique » et renverse le rapport entre la pensée et l'être : c'est celui-ci qui engendre et détermine celle-là. Au lieu de se perdre dans des abstractions, la philosophie doit revenir au réel [1].

Or la vraie réalité n'est pas le contenu du concept universel et nécessaire, mais l'objet particulier, contingent, de l'expérience et de l'expérience sensible. Seule de toutes les facultés la sensibilité atteint directement et de façon indubitable l'être des choses; ses opérations révèlent le secret du savoir profond; « le sens est l'organe de l'absolu » [2].

Mais tandis que le positivisme ancien imagine de préférence une vision géocentrique du monde, Feuerbach opte pour une perspective anthropocentrique. Soucieux de réaliser l'unité dynamique du sujet et de l'objet, de la matière et de l'esprit, il fait de l'homme l'expression organique de cette synthèse. La première de toutes les réalités ne doit-elle pas devenir le principal centre d'intérêt [3]? Et pour cela, renonçant à la conception hégélienne d'un esprit pur, il faut intégrer l'homme dans la nature, c'est-à-dire dans la matière.

Ainsi le raisonnement de Feuerbach identifie dès l'abord le réalisme et le matérialisme; la faillite du monisme spirituel l'amène immédiatement au monisme matériel : « Une existence réelle, écrit-il, n'est pas autre chose qu'une existence matérielle, sensible » [4]. Le spiritualisme ne mérite même pas l'attention d'une hypothèse à discuter [5]. L'homme n'a de réalité que dans la mesure où il est un corps [6]. Qu'il n'élève donc pas ses regards au delà des horizons terrestres, qu'il ne cherche pas son salut ni son bonheur hors de la vie présente [7]. Inutile d'escompter une rémunération pour le bien

1. Feuerbach, *Essence du christianisme*, trad. Roy, Paris, Lacroix, 1864, p. VIII-IX.
2. Cf. Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Reinwald, 1879, t. II, p. 91-93.
3. Feuerbach, *Essence du christianisme*, p. x; A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach* Paris, Alcan, 1904, p. 38-39. A. Cornu, *Karl Marx*, p. 220-226.
4. *Essence du christianisme*, p. 241.
5. Dieu est « une existence spirituelle, objectera-t-on; mais exister spirituellement, c'est exister tout simplement dans la pensée ou dans la foi. » *Ibid.*
6. « Le corps seul distingue la personnalité réelle de la personnalité imaginaire d'un fantôme. » *Essence du christianisme*, p. 124. Certaines pages de Feuerbach expriment le matérialisme le plus épais. Voici en quels termes il rend compte de la *Théorie des aliments* de Moleschott : « La théorie des aliments a une grande importance pour l'éthique et la politique. Les aliments se transforment en sang, le sang en cœur et cerveau, en pensées et en sentiments. L'alimentation humaine est la base de la culture et de l'opinion humaine. Voulez-vous réformer le peuple? Donnez-lui, au lieu de déclarations contre le péché, de meilleurs aliments. L'homme est ce qu'il mange. » *Œuvres posthumes*, t. II, p. 90. Cf. C. Scalia, *Revue néo-scolastique*, 1910, p. 199.
7. « La nature m'est une mère; je me sens redescendre sans inquiétude au sein de la terre; je tiens à être enterré tout entier dans cette terre qui est ma terre

accompli; l'espoir d'une récompense est un leurre, la simple projection d'un vain désir.

L'homme se suffit pleinement à lui-même; son explication ne requiert nullement le concours d'un être transcendant. Ce n'est pas Dieu qui crée l'homme; il est au contraire son œuvre, l'aliénation de la nature humaine : « Le sens de la théologie est contenu dans l'anthropologie »; avec son halo d'illusions et de sophismes, le fait religieux entre de plein droit dans une science générale de l'homme [1].

La notion d'aliénation a donc été l'une des pensées maîtresses de Feuerbach, avant de passer dans le marxisme par son intermédiaire. A l'origine elle désigne l'activité de l'Idée, posant un objet dans lequel elle ne se reconnaît pas et qui lui paraît étranger : l'Esprit s'extériorise et se perd dans la nature jusqu'à ce qu'il reprenne conscience de soi en la comprenant : l'aliénation prépare la réintégration. Ce concept hégélien inspire toute la philosophie religieuse de Feuerbach. A ses yeux Dieu est une fiction de l'imagination mythique, projetant dans l'absolu nos tendances les plus profondes, nos aspirations les plus hautes, nos désirs les plus ardents. Ainsi le meilleur de notre substance se détache peu à peu de nous et se cristallise en un fantôme mystérieux, qui semble nous dominer et mériter nos adorations [2]. En réalité Dieu s'identifie aux attributs essentiels de l'homme. Le dualisme, qui oppose l'un à l'autre, n'est que l'expression du dédoublement de la fiction et du réel [3]. Dieu devient le reflet fantastique, l'écho renforcé, l'apothéose inconsciente de la nature humaine.

Sa supériorité sur l'animal confère à l'homme le privilège de se sentir comme individu, de se connaître comme espèce, et de mesurer le contraste entre les limitations de l'un et l'infinité de l'autre. De là sa tendance à fixer dans une personne divine les perfections et les valeurs, dont la civilisation lui révèle les avantages pour l'espèce, et que lui-même en tant que chétif individu ne réussit pas à réaliser

natale. *Ubi patria, ibi bene.* Vouloir émigrer dans un autre monde, c'est déserter. » *Distiques satiriques contre la théologie*, citées par A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach*, p. 26.

1. Progressivement Feuerbach tend à résorber la transcendance dans l'immanence et à ramener la religion à un naturalisme de plus en plus étroit. Au Dieu du protestantisme il substitue d'abord la raison divinisée, à la manière du panthéisme; puis il identifie Dieu à l'humanité, foyer unique d'intelligence, de volonté et d'amour. Tel est le sens de cette profession de foi, qui rappelle la loi des trois états d'Auguste Comte : « Dieu fut ma première pensée, la raison ma deuxième, l'homme ma troisième. » A. Lévy, *La Philosophie de Feuerbach*, p. 52-53; Lange, *Histoire du matérialisme*, t. II, p. 89.

2. *Essence du christianisme*, p. 55, 72, 221.

3. *Ibid.*, p. XIV, XVI-XVII : « L'être absolu, le Dieu de l'homme, c'est l'être même de l'homme. » *Ibid.*, p. 27.

pleinement dans sa vie. Bref les attributs divins sont des « prédicats » humains, applicables non pas à l'individu, mais à l'espèce, envisagée dans sa totalité spatiale et temporelle. Le transfert de ces prédicats impersonnels à un sujet personnel dégénère en une mystification [1].

Dieu infini, c'est la raison avec son caractère absolu [2]; Dieu bon et sensible, c'est l'amour que chacun éprouve naturellement pour soi [3]. D'où il ressort que la religion n'a pas d'autre objet que l'homme. Il « se sépare de lui-même, mais seulement pour revenir toujours au même point d'où il est parti; il se nie pour s'affirmer ensuite, et cette fois sous une forme plus glorieuse »[4].

Sublimation inintelligible, si l'on isole l'homme de son milieu. C'est le contact avec ses semblables qui le révèle à lui-même; c'est l'opposition du *moi* et du *toi* qui excite sa conscience, en heurtant son orgueil. Esprit, raison, langage naissent de la société et sont des produits de la civilisation : « Son existence il la doit à la nature; son humanité à ses frères. Sans eux il ne peut rien ni physiquement ni intellectuellement » [5]. Aussi doit-il renoncer à l'égoïsme qui l'oppose à la collectivité et faire de l'amour universel la règle de sa conduite.

Projeter en Dieu ses perfections est une illusion non seulement puérile, mais encore pernicieuse : l'homme se dépouille de sa vraie nature, il se déshumanise en quelque sorte; enrichir Dieu, c'est s'appauvrir [6]. Dévalorisation également nuisible à l'individu et à la société : à l'individu, qu'elle diminue, en détournant ses regards de l'existence terrestre vers un au delà chimérique; à la société, qu'elle frustre, en orientant vers des mythes une intelligence, un cœur et une volonté, destinés à la servir : « La religion se change ainsi en un vampire de l'humanité qui se nourrit de sa substance, de sa chair et de son sang » [7].

Ainsi les négations religieuses sont étroitement liées dans la pensée de Feuerbach à des préoccupations humanitaires. Tandis que ses amis de la gauche hégélienne, Strauss et Bruno Bauer en particulier, professent une doctrine aristocratique destinée à une élite, lui s'intéresse à la foule; c'est sa libération de la « servitude » métaphy-

1. *Ibid.*, p. 38, 310; J. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 121.
2. *Essence du christianisme*, p. 60.
3. *Ibid.*, p. 86.
4. *Ibid.*, p. 221.
5. *Ibid.*, p. 113-115, 190.
6. *Ibid.*, p. 51 : « C'est un même acte qui dépouille le monde de tout ce qu'il contient et qui le transporte en Dieu. Seul l'homme pauvre a un Dieu riche. » *Ibid.*, p. 103.
7. J. Spenlé, *La philosophie allemande*, p. 122.

sique et religieuse qu'il poursuit. Car le remède doit s'adapter à la nature du mal : il faut arracher leur masque à ces fantômes, les dépouiller de leur faux prestige, réintégrer sur terre l'essence projetée dans le ciel, restituer à l'homme ses richesses perdues. Si l'au delà n'est que la vie présente idéalisée par le rêve, c'est ici-bas qu'il faut chercher le vrai bonheur. Nier tout ce qui est étranger à l'univers, n'est-ce pas affirmer la valeur suprême de l'humanité et de la nature, et se disposer à les servir? [1]

Tel est le dernier mot du système de Feuerbach : c'est un matérialisme anti-métaphysique, qui assimile l'intelligence à la sensibilité et rejette l'existence d'une âme spirituelle et immortelle; un athéisme agressif, qui ramène l'idée de Dieu à une fiction malfaisante, dans laquelle l'homme aliène sa propre essence; un humanisme clos, hostile à toute transcendance et qui fait de l'homme, ou plutôt de l'humanité, la source, la mesure de toutes les valeurs et l'unique objet de tous les dévouements.

*
* *

La plupart de ces traits essentiels se refléteront dans la doctrine de Marx, avec un relief et selon un ordre différents cependant [2]. Les coefficients du moins seront changés. D'une manière générale, c'est la prépondérance accordée à l'abstrait sur le concret que Marx critique chez Hegel et même chez Feuerbach [3]. Pour sa part il aspire à une philosophie plus proche du réel et du vécu, plus intimement mêlée à l'histoire de l'homme et de la société; la pensée doit être active et même militante.

A Hegel il sait gré d'avoir souligné le rôle universel de la dialectique et ramené toute évolution à une synthèse des contraires, pour mettre ainsi en lumière la logique immanente au monde et son rythme révolutionnaire. Découverte capitale et riche de promesses aux yeux de Marx, mais stérile et nocive, tant qu'on l'associe au primat de la pensée et à l'hypothèse idéaliste. Seul un renversement deperspective

1. A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach*, p. 47-49, traduit un long passage de l'introduction aux *Œuvres de Feuerbach*, s'inspirant de cette pensée. Cf. *Ibid.*, p. 53-54.

2. Marx reconnaît volontiers cette dépendance : « Feuerbach, le premier, acheva et critiqua Hegel au point de vue hégélien : l'esprit absolu métaphysique, il le résolut en « l'homme réel basé sur la nature »; il acheva la critique de la religion en établissant de main de maître les grands principes fondamentaux pour la critique de la spéculation hégélienne et, par suite, pour la critique de toute métaphysique. » *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 250.

3. Le même thème se fait jour dans sa polémique contre Bauer : *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 12 et s.

peut lui rendre sa fécondité : « Ma méthode dialectique, écrit-il dans le *Capital*, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme... Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable »[1].

Pour Hegel la source de toute réalité étant l'Idée diffusée en zones variées, l'univers est en définitive l'émanation d'une pensée qui se meut spontanément, s'approfondit et s'absorbe en elle-même. La dualité subsiste entre le concept et l'être, mais uniquement à l'intérieur de la conscience, dont le monde sensible est une pure détermination [2]. Hegel possède « l'art » de sublimer les réalités substantielles en catégories logiques, en constructions mentales, « de transformer les chaînes réelles, objectives et extérieures à ma personne, en chaînes purement idéales, subjectives et intérieures, et de muer toutes les luttes extérieures et sensibles en simples luttes idéales » [3]. En revanche, accidents et qualités prennent corps à ses yeux et semblent jouir d'une vie indépendante du sujet, qui en est cependant le support concret. De même ces déterminations de l'être individuel, que l'on nomme personnalité, subjectivité, etc. Quant à l'État, il est élevé au rang de réalité suprême, dont les personnes et les familles vivantes ne sont plus que l'expression et la monnaie en quelque sorte [4].

1. Trad. Roy, Paris, Librairie du Progrès, t. I, p. 350-351. Au sujet de la dialectique Engels écrit de son côté : « Cette méthode était inutilisable sous sa forme hégélienne. » *Études philosophiques*, p. 47-48. Ailleurs il loue Marx d'avoir su« dégager de la logique hégélienne le noyau qui renferme les véritables découvertes de Hegel dans ce domaine. » Nouvelle application de la dialectique, « qui, en importance, le cède à peine à la conception matérialiste fondamentale. » *Études philosophiques*, p. 96-98.

2. « La conscience de soi, l'esprit est le tout. En dehors de lui, il n'existe rien. La conscience de soi, l'esprit, voilà le créateur tout-puissant du monde, du ciel et de la terre. Le monde est une manifestation de la conscience de soi, qui doit s'extérioriser et prendre la forme du serviteur; mais la distinction entre le monde et la conscience de soi n'est qu'une distinction apparente. » *La Sainte Famille*, t. II, p. 252.

3. *Ibid.*, p. 146. Ailleurs Marx raille les « métaphysiciens », d'après lesquels « les choses d'ici-bas sont des broderies, dont les catégories logiques forment le canevas. » *Misère de la philosophie*, p. 150-155.

4. Marx, *Critique de la philosophie de l'État, de Hegel*, dans *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 29, 36, 54, 85.

Bref, c'est la transposition du subjectif et de l'objectif, le primat de l'abstrait sur le concret, le triomphe des catégories *a priori*, la réduction de la politique et de l'économie à des chapitres de la logique. Il n'en faut pas davantage pour que tous les problèmes posés par la réalité s'évanouissent et que tous les obstacles tombent par enchantement. Lorsqu'on a transformé le monde sensible en objet pensé, simple détermination de la conscience, on peut se donner l'illusion de le surmonter et de le détruire par la Pensée pure et de vaincre, dans cette atmosphère, un adversaire devenu éthéré [1]. Le réel n'en continue pas moins à imposer ses exigences et ses conditions tragiques.

Dès là que l'univers se réduit à un monde logique d'idées, son évolution se ramène à un enchaînement de concepts, étranger aux hommes de chair et d'os. Plus exactement on voit se dérouler côte à côte deux histoires : l'histoire idéale de l'Esprit absolu et l'histoire empirique de la masse humaine, véhicule plus ou moins conscient de cet Esprit; l'histoire exotérique de l'homme concret n'est que le prétexte d'une histoire ésotérique de la pensée abstraite [2]. Par un étrange paradoxe cette discipline devient « une personne à part, un sujet métaphysique », idéal, utilisant pour réaliser ses propres buts la masse matérielle, qui grouille dans les caves de Manchester ou les galetas de Paris, et vit seulement pour que l'histoire existe et que la vérité puisse prendre conscience d'elle-même [3]. Mais l'histoire n'est pas une réalité en soi, elle ne « fait » rien, elle ne « possède » pas de richesses, elle ne « combat » aucun combat. C'est l'homme vivant, actif, instrument de la production, engagé dans la complexité des liens sociaux, qui « fait », « possède », « combat » et réalise ainsi l'évolution [4].

Le mot de « mystification » caractérise bien cette manière d'ôter aux choses leur existence propre, pour la transférer à des notions abstraites, cette opération « sophistique » qui fait du monde extérieur

1. *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, p. 91-92. Voici la suite de ce passage, qui est mieux traduit dans Marx, *Morceaux choisis*, p. 41 « : La *Phénoménologie* aboutit donc logiquement à mettre à la place de toute la réalité humaine le « Savoir absolu » — « savoir » parce qu'il est l'unique forme d'existence de la conscience et parce que la conscience est donnée comme l'unique forme d'existence de l'homme — « savoir absolu », parce que la conscience ne connaît qu'elle-même, et n'est plus gênée par un monde objectif réel. Hegel fait de l'homme l'homme de la conscience, au lieu de faire de la conscience la conscience de l'homme, de l'homme réel, vivant dans un monde réel, objectif et conditionné par lui. Il met le monde sens dessus dessous et il peut alors, dans sa tête, supprimer toutes les limites, les laissant subsister naturellement pour la mauvaise sensibilité, pour l'homme réel. »
2. *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 150-152.
3. *Ibid.*, p. 140.
4. *Ibid.*, p. 165.

une apparence, une pure création du cerveau, facile à annuler ensuite au profit de la réalité exclusive de l'esprit [1].

Dans toute cette critique anti-hégélienne Marx s'est beaucoup inspiré de Feuerbach, de son positivisme, de son humanisme et de sa défiance à l'endroit de la raison. Cependant la fidélité à l'ami ne va pas jusqu'à l'adhésion sans réserves à sa doctrine. A maintes reprises il lui reproche vivement sa timidité dans la réaction contre leur commun maître et sa docilité aux préjugés d'une « métaphysique bourgeoise ». C'est surtout au printemps de 1845 que Marx recueille ses griefs sous la forme de onze thèses, qui marquent l'orientation du matérialisme vers une doctrine pratique d'action révolutionnaire et sociale [2].

Comme Hegel, qui attribuait l'évolution du monde à l'influence de l'Idée, Feuerbach hypostasie une entité également imaginaire, l'humanité, mythe supérieur et extérieur aux hommes. A une abstraction il substitue une autre abstraction, à la Conscience absolue l'Espèce divinisée. Dédaigneux des réalités concrètes, il imagine des rapports avec la Raison, la Justice, l'Essence humaine, au lieu de considérer les individus plongés dans la nature, aux prises avec les difficultés économiques. Les relations sociales, loin de constituer et de définir l'homme, se réduisent pour lui à une vague solidarité entre personnes indépendantes; la société lui apparaît comme un monde moral, où règne un antagonisme mal défini entre l'égoïsme et l'altruisme, tandis qu'elle est le champ de bataille où s'affrontent les intérêts et les forces de la bourgeoisie et du prolétariat [3].

Cette méconnaissance du concret K. Marx croit encore la découvrir dans l'indifférence de Feuerbach à l'endroit de la dialectique et de l'histoire. Renonçant au bénéfice de la méthode hégélienne, tout son système revêt une forme statique et contemplative. L'univers est à ses yeux un tableau aux contours définis, toujours identique à lui-

1. *Ibid.*, p. 252-253. MARX résume ainsi le « travestissement » progressif de la réalité : « Il y a, chez Hegel, trois éléments : la substance spinoziste, la conscience fichtéenne, l'unité hégélienne des deux, nécessairement contradictoire en soi, l'esprit absolu. Le premier élément est la nature métaphysiquement travesti dans sa séparation d'avec l'homme, le second, c'est l'esprit métaphysiquement travesti dans sa séparation d'avec la nature, le troisième, c'est, métaphysiquement travestie, l'unité des deux autres, l'homme réel et l'espèce réelle. » *Ibid.*, p. 250.

2. Ces thèses sont rapportées dans *Études philosophiques*, p. 71-74. Elles ont été paraphrasées par A. CORNU, *Karl Marx*, p. 389-391 et A. LÉVY, *La philosophie de Feuerbach*, p. 290-298.

3. MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 164. A. CORNU, *Karl Marx*, p. 223, 225.

même, et non l'œuvre de l'activité et du travail humains, adaptant le monde à nos besoins. Quant à l'homme, il subit docilement les influences de la nature et vit dans l'absolu, en marge de l'évolution historique : son activité n'est pas dépendante des conditions économiques et sociales, mais elle poursuit des fins morales et religieuses, la satisfaction d'un vague sentiment de bonheur et d'amour universels. Sans doute Feuerbach a dénoncé le fait de l'aliénation religieuse et affirmé la nécessité d'une libération totale sur ce terrain : « Il ne voit pas que ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire »[1]. Il s'agit d'étendre cette émancipation au domaine juridique, moral, politique, et surtout de transformer la société, dont la structure cause nécessairement l'aliénation universelle de l'homme. Et ce changement, qui assurera la réintégration de la nature humaine, ne saurait être réalisé par des moyens pacifiques ni par la générosité individuelle; il sera l'œuvre de la révolution sociale, à laquelle aboutira nécessairement la lutte implacable du capitalisme et du prolétariat[2].

Ainsi la critique de Hegel et celle de Feuerbach ont fait faillite, mais pour des raisons opposées. L'un, identifiant la pensée et l'être, rejette en définitive le monde extérieur et réduit tout l'effort de l'homme à une activité spirituelle, ou plutôt au savoir abstrait. L'autre a confiance dans l'intuition sensible et admet l'existence de l'univers matériel, mais d'un univers qui reste un pur objet de contemplation passive, sans s'intégrer dans l'activité humaine concrète et vivante[3]. L'un croit au dynamisme, mais à un dynamisme qui n'est pas réel; l'autre croit au réel, mais à un réel qui n'est pas dynamique. « Les philosophes n'ont fait *qu'interpréter* le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer ». Tel est le cri de guerre, sur lequel s'achèvent les *Thèses sur Feuerbach*, qui visent également Hegel. Ailleurs K. Marx définit la même attitude dans cette formule parallèle : la philosophie est achevée, il reste à la réaliser[4]. Que faut-il entendre par là?

1. MARX, *Quatrième thèse sur Feuerbach.*
2. « Il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses. » MARX, *Contribution à la critique*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 96.
3. MARX, *Première thèse sur Feuerbach.*
4. Cet aphorisme a été judicieusement commenté par R. ARON, *Les rapports de la politique et de l'économie dans la doctrine marxiste (Inventaires*, t. II, Paris, Alcan, 1937, p. 19-20); P. VIGNAUX, dans *Politique*, 1935, p. 902; J. DANIÉLOU, dans *Chronique sociale de France*, 1938, p. 164-165; et surtout S. LANDSHUT et J.-P. MAYER, Introduction au tome IV des *Œuvres philosophiques* de MARX, p. XVIII-XXI et XL-XLI.

Hegel a conçu la destinée de l'homme en fonction de l'histoire, la projection de l'Idée dans la nature étant une aliénation de la conscience. Pour supprimer ce désordre, il suffit à l'Esprit de reprendre possession de soi, en interprétant le monde : son œuvre étant ainsi achevée, il trouve pleine satisfaction et réalise le retour de l'homme à son essence. Or interpréter le monde signifie l'étudier, comprendre les faits, accepter l'imperfection des institutions établies, bref se borner à une tâche contemplative [1]. La réconciliation qui en résulte entre la pensée et le réel, est purement spéculative, imaginée : loin de supprimer le malheur et l'aliénation de l'homme concret, cette opération intellectuelle les reflète, les explique, et partant, les confirme et les justifie. Voilà pourquoi l'État prussien, expression achevée de l'Idée hégélienne, s'avère réactionnaire et hostile à toutes les libertés.

Mais, puisque les événements historiques, analysés à la lumière de la philosophie, loin de répondre à l'essence de l'homme, entraînent son aliénation, il n'y a plus qu'une voie de retour : il faut dépasser la philosophie afin de la réaliser, c'est-à-dire, agir sur le monde au lieu de le penser, renoncer à la philosophie pour la révolution.

Néanmoins, l'action opposée à la pensée est dans son prolongement, car elle y puise son orientation et sa norme. C'est en effet la réflexion qui révèle à l'homme les caractères et les motifs de son aliénation, ainsi que les conditions à remplir pour qu'il puisse récupérer sa nature. Ces deux découvertes sont complémentaires : il ne prend conscience de sa déchéance actuelle qu'en la comparant à sa véritable essence, en confrontant ce qui est avec ce qui doit être et sera par conséquent. Sinon la critique de la société capitaliste, source de la misère humaine, serait stérile et inutile. Au contraire connaître sa désagrégation de fait et sa nature de droit, entraîne pour l'homme la nécessité d'une action révolutionnaire, qui lui rendra son essence, en l'affranchissant de l'esclavage capitaliste.

On le voit, tout ce raisonnement de Marx suppose que le système de Hegel représente le type achevé et définitif de la philosophie. Et comme, en face de la pensée absolue, le monde phénoménal continue à subsister avec ses déficits, deux blocs hétérogènes et hostiles se dressent l'un contre l'autre. Leur opposition est irréductible, car elle est une conséquence logique de la philosophie en tant que telle, le « mensonge du principe ». Inutile de proposer un amendement ou d'espérer une trêve. Que la pensée se tourne donc résolument vers

1. « Le seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse, c'est le travail *spiritue abstrait* », écrit MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 70.

la réalité et devienne énergie pratique, effort destructeur de la société bourgeoise. Dès lors, la philosophie cesse d'être elle-même, « sa réalisation signifie en même temps sa perte ». Le marxisme entend aller bien au delà de l'hégélianisme sur la voie de l'action.

*
* *

A l'exemple de K. Marx, c'est dans la critique de l'idéalisme que Lénine cherche un point de repère pour sa propre pensée. Son seul ouvrage d'allure philosophique a pour titre *Matérialisme et empiriocriticisme*, ce dernier mot barbare désignant toutes les tendances soupçonnées de connivence avec le néo-kantisme, depuis Mach jusqu'à H. Poincaré, en passant par Duhem, Avénarius et certains écrivains russes, tels que Bogdanov et Lounatcharsky. En posant cette alternative rigoureuse Lénine manifeste l'intention de tracer dans l'histoire de la pensée une ligne de démarcation nette, qui la diviserait en deux versants opposés : matérialisme d'un côté, idéalisme de l'autre.

Si toute réalité se ramène en dernière analyse à des données de conscience, si l'univers, comme dit Berkeley, n'est qu'un complexe de sensations, le monde physique et même l'humanité se réduisent à de pures modifications du sujet; il m'est impossible de surmonter ma propre solitude et de briser le cercle de ma conscience : me voilà condamné au solipsisme. L'univers et ses occupants s'évanouissent dans une fiction, faute d'une armature assez ferme pour assurer leur consistance. Hypothèse inintelligible au demeurant, à moins de l'adosser subrepticement à la doctrine que l'on combat en paroles, à savoir l'existence d'organes réels, en contact avec un monde physique, dans un milieu humain [1].

Sinon comment peut-on concevoir, du point de vue strictement idéaliste, les longues périodes géologiques de la préhistoire? On pose en principe qu'il ne saurait y avoir d'objet sans sujet, c'est-à-dire de réalité indépendante de la conscience humaine. Or la science établit positivement que la terre a existé de longs siècles avant de pouvoir être habitée par des êtres sentants ou même vivants. L'apparition de la vie est un phénomène relativement tardif au cours de la préhistoire. Dans une perspective idéaliste, à quoi se réduit la structure de l'univers à une époque où toute sensation, toute conscience, tout moi étaient impossibles? [2].

1. LÉNINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 21-23; 70-72.
2. *Ibid.*, p. 52-62.

Dira-t-on avec Avenarius, qu'une telle hypothèse est contradictoire, qu'on ne peut la concevoir sans supposer l'existence d'un esprit spectateur, à la manière d'un témoin qui de notre terre contemplerait les événements d'une autre planète, à travers une lunette perfectionnée? Ce sophisme est tellement évident que l'on éprouve une gêne à le souligner. Il allègue en effet la présence purement *imaginaire* d'une conscience, pour expliquer l'existence *réelle* de l'univers. Au cours de cette période préhistorique aucun homme ne pouvait *en réalité* se poser en observateur de la terre incandescente, les conditions indispensables à la vie faisant encore défaut; la nature ne pouvait donc pas être un objet connu, un tissu de sensations; preuve qu'elle existait indépendamment de toute conscience humaine.

Ces conséquences absurdes de l'idéalisme intégral, ajoute Lénine[1], n'ont d'autre origine que son inspiration première, « le sophisme » consistant à durcir la représentation, comme une cloison rigide dressée entre la conscience et l'univers. En réalité l'image intérieure est un trait d'union, un lien, une porte de communication avec le monde extérieur[2]. Répéter en formules différentes que l'objet est indissolublement lié à la conscience, qu'il se réduit à la sensation, « c'est toujours le même postulat, le même bric-à-brac vieillot, présenté sous des enseignes repeintes »; en dernière analyse, c'est le « rabâchage de la théorie de Berkeley », d'après laquelle la matière est un pur symbole abstrait.

Supposition contraire à l'expérience quotidienne. Lénine affirme l'insuffisance des spéculations théoriques et la nécessité de les confirmer par l'action[3]. Puisque l'homme réussit, au moyen de la réflexion et de l'étude, à maîtriser la nature et à la plier à ses fins, dans la technique industrielle par exemple, ce succès n'est-il pas un témoignage en faveur de l'exactitude, au moins partielle, de ses connaissances?

Le progrès du savoir suggère la même conclusion[4]. La science même la plus récente, si elle affine la structure de la matière en substituant aux molécules les atomes ou les électrons, n'a nullement l'intention de l'éliminer. Elle se borne à remplacer une réalité par une autre, d'apparence plus objective et plus profonde; ses hésitations portent sur la nature de la matière, mais non sur son existence. Les controverses entre écoles d'hier et d'aujourd'hui

1. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 47, 21.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. *Ibid.*, p. 159, etc.
4. *Ibid.*, p. 224-229.

supposent la réalité d'un monde physique, qui est l'enjeu du débat.

Quelle est donc la portée exacte de l'expression « évanouissement de la matière », dont usent les savants contemporains et dont abusent les idéalistes en faveur de leurs théories? Elle signifie simplement que la science ne cesse de découvrir de nouvelles formes de matière, auxquelles elle ramène les anciennes : par exemple le monde physique se réduit à deux ou trois éléments, au lieu de plusieurs dizaines. Plutôt que d'évanouissement de la matière, il serait plus juste de parler de son unité, car les multiples qualités, jadis tenues pour immuables, se subliment en une propriété unique : la réalité objective, l'existence indépendante de la conscience. Les sciences naturelles aboutissent à des résultats semblables [1].

C'est par ignorance de la dialectique que s'orientent vers l'idéalisme certains savants, tels que Mach, Poincaré, Duhem [2], qui transforment les concepts scientifiques en purs symboles, en notations commodes, en conventions arbitraires, en limitation de l'attente, en nécessité logique. Niant l'immutabilité de la matière, ils ont glissé vers sa suppression pure et simple; rejetant la valeur absolue des lois de la nature, ils ont passé à la négation de toute loi objective; du caractère relatif et approximatif de notre connaissance, ils ont conclu au néant de son objet.

Tels sont les principaux arguments que Lénine oppose à l'idéalisme absolu. Nombre d'entre eux ont une réelle portée et une pleine efficacité. Nous avons nous-même proposé naguère plusieurs critiques semblables et montré la place de plus en plus large que leur accorde la pensée contemporaine [3]. Mais de la résistance à l'idéalisme Lénine passe, sans transition et sans preuve nouvelle, à l'affirmation catégorique du matérialisme. Après avoir revendiqué légitimement l'existence d'un monde extérieur, il se hâte de conclure : « Si la réalité nous est donnée, il faut lui attribuer un concept philosophique; or ce concept est établi depuis longtemps, et c'est celui de *matière* » [4]. Il suppose *a priori* que tous les êtres sont nécessairement taillés dans une étoffe unique, homogène, la matière, et que l'hypothèse d'une réalité spirituelle est contradictoire. Entre l'idéalisme et le matérialisme l'alternative serait rigoureuse, il n'y aurait pas de moyen terme [5].

A ceux qui professent le réalisme, c'est-à-dire une doctrine qui

1. *Ibid.*, p. 303-304, 307.
2. *Ibid.*, p. 269, 273.
3. *L'idéalisme français contemporain*, Paris, Alcan, 1934, liv. II, p. 189-341.
4. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 102. Une foule d'autres textes rendent le même son, p. 38, 80, 97, 100, 224-229, 230, etc.
5. *Ibid.*, p. 38, 265.

affirme l'existence d'objets indépendants de la pensée, sans préjuger leur nature spirituelle ou matérielle, Lénine répond avec ironie qu'entre un corps liquide et un corps solide il n'y a place que pour un corps « vaseux ». Précisément, « les réalistes et autres, y compris les positivistes, ...sont vaseux; c'est en philosophie, le *parti* méprisable du *juste milieu*, qui confond en toute question les tendances matérialiste et idéaliste. Les tentatives de sortir de ces deux courants fondamentaux de la philosophie ne sont que charlatanisme conciliateur »[1].

*
* *

Si le marxisme consistait uniquement à rejeter le primat de l'abstrait, à préconiser le sentiment du réel, à insérer étroitement l'homme dans l'univers, dans la société et dans l'histoire, à mettre en lumière les responsabilités de la spéculation, bref s'il se bornait à une doctrine réaliste, humaine, sociale et dynamique, cette réaction contre l'idéalisme intégral marquerait un véritable progrès. Construire le monde à l'aide de rapports conceptuels, rejoindre les faits et les individus par le seul jeu de la dialectique, est une ambition vaine. Le passage de l'abstrait au concret, du possible à l'actuel, de l'ordre logique à l'ordre existant, réalise une promotion qualitative, une élévation à un degré supérieur. Là est le point névralgique de l'idéalisme déductif. L'homme est bien autre chose qu'une froide intelligence, qu'une machine à raisonner. L'expérience la plus intime révèle un être qui souffre dans sa chair et dans son cœur, qui lutte contre la misère et les résistances de l'univers.

La spéculation ne saurait donc être une évasion de la réalité grossière et tragique, une distraction subtile de dilettante, plus soucieux d'originalité que de vérité. Son rôle ne consiste pas à ignorer le monde ou à le refuser, mais plutôt à le pénétrer pour le transformer. Le philosophe a un message de lumière et de bonheur à apporter aux hommes. Il doit par conséquent vivre tout près d'eux, partager leurs inquiétudes et leurs espérances, leurs angoisses et leurs joies, être un homme qui s'engage, en insérant le levain de sa « mystique » dans l'ordre terrestre, l'éternel dans le temporel. Entre la pensée et l'action il n'y a pas de divorce possible.

Quand il s'élève contre les abus d'un idéalisme désincarné, oublieux de la réalité économique et charnelle, le marxisme revient aux intuitions du bon sens. Avec raison M. Maritain souligne cette « aperception vengeresse de la causalité matérielle ». Mais pourquoi

1. *Ibid.*, p. 297.

faut-il que le souci du concret dégénère en affirmation d'un matérialisme clos, hostile aux valeurs spirituelles et à l'esprit critique? Lénine ne se lasse pas de répéter que l'idéalisme est « toujours lié, de façon ou d'autre, à la religion », qu'il « est clérical » [1], tandis que le matérialisme permet de se passer de Dieu et de la pensée dans l'explication de l'univers [2]. Il reprend à son compte cette déclaration de l'allemand Dietzgen, appelé *le philosophe ouvrier:* « La théorie matérialiste de la connaissance est une « arme universelle contre la foi religieuse » et non seulement contre « la religion ordinaire authentique, familière à tous, des curés, mais aussi contre la religion élevée, professorale, des idéalistes enivrés » [3]. L'idéalisme est une doctrine que la bourgeoisie utilise dans un esprit de classe, pour « abêtir » le peuple. A lui seul le sous-titre de *Matérialisme et empiriocriticisme* est une profession de foi : « Notes critiques sur une philosophie réactionnaire », lisons-nous.

Contre de tels adversaires Lénine aiguise volontiers sa verve caustique jusqu'à la grossièreté. Les universitaires bourgeois sont des « clowns titrés professeurs », des « momies desséchées par une scolastique morte ». Il parle ailleurs de « ces obscurantistes de l'acabit de Renouvier », du « chœur des vieux aurochs de la philosophie » et même du « fumier de l'idéalisme absolu » [4].

Ce mépris hautain explique sans doute la légèreté avec laquelle Lénine dépeint parfois cette doctrine. Ainsi après avoir rapporté la distinction classique entre *ma* pensée personnelle et *La* Pensée en général, entre l'acte de pensée et La Pensée logique, il se contente de cette boutade : « Bref, tout cela n'est, d'un bout à l'autre, que charlatanisme bourgeois... Vous ne faites, Messieurs, que couper des cheveux en quatre! » [5]. Un autre passage [6] rapporte la notion d'objectivité commune à tous les idéalistes : harmonie universelle entre les représentations, liaison nécessaire des images; Lénine ne la réfute que par des plaisanteries, ou bien en l'assimilant telle quelle au scepticisme. Ailleurs il rapporte tout au long un article de Lafargue, d'où nous extrayons ce paragraphe : « Un ouvrier qui mange une saucisse et qui reçoit cent sous par jour sait très bien

1. *Marx, Engels, marxisme*, p. 17, 272; *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 195. Son athéisme farouche lui dicte parfois des jugements inattendus : à propos du système de Renouvier il écrit par exemple : « Le clergé catholique est ravi de cette philosophie. » *Ibid.*, p. 179.

2. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 301.

3. *Ibid.*, p. 298.

4. *Ibid.*, p. 103, 306, 180, 208. Il serait facile de prolonger cette liste : p. 158, 182, 254, 276; *Marx, Engels, marxisme*, p. 94, etc.

5. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 187.

6. *Ibid.*, p. 97-98.

qu'il est volé par le patron et qu'il est nourri par la viande de porc... Pas du tout, disent les sophistes bourgeois qui s'appellent Pyrrhon, Hume ou Kant, son opinion est personnelle, partant subjective; il pourrait, avec autant de raison, croire que le patron est son bienfaiteur et que la saucisse est du cuir haché, car il ne peut connaître *les choses en soi* »[1]. Ici la simplification tourne à la caricature.

C'est que la théorie communiste de la connaissance ne dépassse pas le niveau d'un réalisme naïf, étranger à toute réflexion critique. Ce dogmatisme élémentaire, méconnaissant l'originalité et le mystère de la pensée, croit à la projection matérielle en quelque sorte de l'univers dans le cerveau, qui offrirait ainsi une espèce de reflet physique, exempt de toute réaction intellectuelle. Il imagine la représentation comme la peinture d'un dehors dans un dedans, selon l'expression d'Hamelin, sans rechercher comment une image ainsi introduite devient un objet pour un sujet, au lieu de rester une chose dans une autre. Attitude puérile, qui contredit l'une des exigences fondamentales de la raison humaine et l'une des aspirations caractéristiques de la pensée moderne, depuis Descartes et surtout depuis Kant. Sans doute ce dernier exagère l'importance de son rôle personnel, quand il affirme que la *Critique de la raison pure* inaugure « une science complètement nouvelle, dont personne auparavant n'avait eu même la pensée, dont la seule idée même était inconnue »[2]. De tout temps les philosophes ont posé, d'une manière ou d'une autre, le problème de la connaissance. Toutefois, si Kant n'a pas découvert la critique du savoir, il en a du moins pris une conscience plus vive et a soulevé de tels problèmes qu'on ne peut désormais se refuser à les envisager directement. De nos jours surtout la nécessité de la réflexion s'impose, afin de mettre au jour les fondements de la connaissance humaine, par un examen méthodique. Renoncer à cette tâche en s'enfermant dans un dogmatisme naïf et dédaigneux, c'est avouer son ignorance des problèmes et des controverses passionnées qu'ils ont provoquées depuis près de deux siècles[3].

Sur ce point K. Marx ne mérite pas des reproches aussi sévères que Lénine. Toutefois sa critique de la doctrine hégélienne ne laisse pas

1. *Ibid.*, p. 171. On trouverait dans Boukharine, *Théorie du matérialisme historique*, Paris, E. S. I., 1927, des déclarations aussi candides.

2. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Brunschvicg, etc., Paris, Hachette, 1891, p. 15.

3. Dans un ouvrage d'inspiration communiste, sur *La théorie marxiste de la connaissance*, trad. Gara, Paris, Gallimard, 1937, p. 205, Max Raphaël aboutit à la conclusion suivante : Marx, Engels, Lénine, ayant à traiter le problème de la connaissance et celui des superstructures qui en dépend, ont pour des raisons historiques abordé d'abord le second, plus complexe cependant, « et c'est pourquoi leur solution devait présenter des lacunes ».

que d'être superficielle, car elle consiste surtout en une assimilation gratuite au subjectivisme pur et au phénoménisme sceptique, faciles à tourner en ridicule. Ainsi « l'idée absolue... n'est absolument rien d'autre que l'*abstraction*, à savoir l'abstraction des penseurs abstraits » [1]; c'est une pure indétermination, un « non-être ». Ailleurs [2] Marx plaisante lourdement et avec insistance sur l'idéalisme, en lui reprochant de nier l'existence des pommes, des poires, des amandes réelles, au profit d'une apparence, sortie de « l'éther » du cerveau « et non pas de la terre matérielle »; il l'accuse de sublimer des êtres variés, vivants, savoureux, en une entité homogène, « mystique », « surnaturelle », insipide, incolore, le concept abstrait de fruit, qu'il faut ensuite projeter au dehors et investir dans la matière, pour pouvoir le goûter. Cette tendance à éluder les problèmes conduit également Marx à identifier l'hégélianisme avec toute la philosophie, et en particulier avec le spiritualisme. A l'exemple de Feuerbach, il conclut, par une inférence immédiate, des lacunes de l'idéalisme intégral à la nécessité du matérialisme. Entre ces deux attitudes il ne conçoit pas de milieu et n'envisage même pas la question du réalisme spiritualiste. En vertu du même postulat, Engels assimile explicitement matérialisme et réalisme, par un simple jeu verbal, comme des expressions synonymes, interchangeables [3]. A un excès on oppose l'excès contraire, à une erreur l'erreur inverse [4].

Il semble que ce soit là une loi générale du mouvement de la pensée, la rançon en quelque sorte de notre courte vue. Le monisme séduit les intelligences par sa simplicité. Au cours de l'histoire l'esprit humain oscille sans arrêt d'un extrême à l'autre, de la spiritualité angélique à la matérialité brute, de l'idéalisme qui méconnaît la résistance irréductible de l'objet, au positivisme qui ignore l'originalité supérieure du sujet; il perd sans cesse l'équilibre du réalisme spiritualiste, fondé sur l'harmonie de l'esprit et de la nature, de la spéculation et de l'action.

1. *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 90. Des pages entières de cet ouvrage 46-49, 71-76, 90-95, etc., relèvent de la satire plus que de la critique.

2. *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 99-105, 132-133.

3. *Études philosophiques*, p. 47. Dans le même ouvrage (p. 23), il ramène à une seule et même question le triple problème des rapports entre la pensée et l'être, l'esprit et la matière, Dieu et le monde. Étrange simplification, qui lui permet ensuite de partager tous les philosophes en deux camps opposés : idéalistes et matérialistes. Dans une lettre à Marx (*Correspondance*, t. I, p. 12-13), Engels, déclare que pour s'élever jusqu'à l'homme, il convient de partir du moi concret et des individus. Et il applique aussitôt à cette méthode l'épithète de matérialiste.

4. Thierry Maulnier, *Mythes socialistes*, Paris, Gallimard, 1936, p. 15.

CHAPITRE II

L'HOMME DANS LA NATURE ET DANS L'HISTOIRE

La doctrine anthropologique de Feuerbach et la dialectique historique de Hegel ont posé les fondations, sur lesquelles s'élève la philosophie de Marx, l'une offrant sa conception matérialiste de l'univers et de l'homme, l'autre sa méthode dynamique. Déjà la configuration de ces bases laisse pressentir le plan général de l'édifice en construction. Néanmoins le style définitif ne se dégagera qu'au moment où l'analyse historique conclura à la prépondérance des lois économiques et des facteurs sociaux : alors seulement se dessinera le destin final de l'humanité.

Cet édifice, il est vrai, Marx ne l'a jamais achevé, pas plus que ses disciples; il est même probable qu'il n'en a pas conçu parfaitement le plan d'ensemble. D'ailleurs, pour être un créateur de synthèse philosophique le temps lui a manqué, aussi bien que le goût. Les préoccupations de cet ordre ne se révèlent guère que dans ses ouvrages de jeunesse, surtout à l'occasion de polémiques avec des adversaires [1]; et encore ne faut-il pas oublier que Marx a consacré ses premières années d'université à l'étude du droit, avec une ardeur dont témoigne la fameuse lettre du 10 novembre 1837 à son père [2], sans parler de son activité littéraire et poétique (recueils de vers, traductions diverses, etc.). Or à vingt-quatre ans il était déjà lancé dans la controverse et le journalisme politiques (rédaction de la *Gazette rhénane).* A partir de 1848, date de la publication du *Manifeste communiste*, ses recherches émigrent définitivement vers les problèmes économiques et sociaux, qui répondent davantage à ses aspirations naturelles. Tous ses ouvrages de l'âge mûr, et les plus importants (tels que la *Contribution à la critique de l'économie*

1. C'est pourquoi ses livres sont d'une lecture si laborieuse. Il est difficile de découvrir un plan et un ordre logiques dans ces notes critiques en marge d'ouvrages contemporains, oubliés à notre époque. Les longueurs et les répétitions fastidieuses abondent. Bien qu'il ait de la vie et du mordant, le style ne laisse pas que d'être lourd et enchevêtré.

2. *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 1-16, surtout, p. 3, 9, 11, 12.

politique, Le Capital, l'Histoire des doctrines économiques) ont trait principalement à l'économie politique, à moins d'être des livres d'histoire sociale (par exemple, *Les luttes de classes en France, Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte, La guerre civile en France)*. De plus Marx se mêle personnellement à l'action des cercles révolutionnaires en divers pays et à la direction du mouvement socialiste. Dans ces conditions il n'a guère le loisir de composer une synthèse ordonnée de ses idées philosophiques. Néanmoins les pierres de l'édifice en chantier gisent nombreuses à travers ses œuvres, les unes déjà taillées et prêtes à être encastrées, les autres encore informes et d'une destination indécise. Il est possible de les recueillir et de les réunir, pourvu toutefois qu'on ne prétende pas construire un système achevé, qui s'imposerait à l'exclusion de toute autre combinaison plausible d'idées. Nous pouvons donc sans trop de risques d'erreur dégager les articulations maîtresses de sa pensée.

Suivant l'exemple de Feuerbach, Marx fait de l'humanité le centre principal d'intérêt; la métaphysique s'efface devant l'anthropologie. A mesure que sa doctrine se développe, la physionomie de l'homme prend un relief de plus en plus accusé : loin d'être un isolé, il s'insère étroitement dans l'univers; l'un est dans le prolongement de l'autre, sans solution de continuité. L'histoire de l'homme participe à l'histoire de la nature; ce sont deux phases complémentaires d'une même croissance [1], qui consiste en l'adaptation de l'homme à son milieu et du milieu à l'homme, grâce au travail. Les progrès rapides de la science au cours du XIXe siècle et ses merveilleuses découvertes engagent K. Marx à entrer dans la voie de l'évolutionnisme intégral et du dynamisme créateur. Malgré sa supériorité apparente, toute notre vie intellectuelle, morale, spirituelle, politique reste selon lui étroitement solidaire des conditions matérielles d'existence et subit les mêmes variations : terme et couronnement de l'évolution universelle, l'homme devient la source et la mesure de toutes les valeurs. C'est un souverain, mais un souverain captif, que le régime capitaliste avilit, dépouille de sa propre substance, et qui ne retrouvera ses prérogatives qu'au jour où il transformera l'état économique et social, cause unique de son aliénation. En tout temps se suffisant à lui-même, il est le seul maître de son destin, l'unique artisan de sa grandeur et de son bonheur. Ainsi s'accomplit l'intégration chère à

1. « Nous ne connaissons qu'une seule science, la science de l'histoire. L'histoire peut être considérée de deux côtés et être divisée en histoire de la nature et histoire des hommes. Mais les deux côtés ne peuvent être séparés du temps; tant qu'il y aura des hommes, l'histoire de la nature et l'histoire des hommes se conditionneront réciproquement. » MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 153. Lettre d'ENGELS à BLOCH, dans *Études philosophiques*, p. 152.

Marx de l'humanité dans la nature, de la dialectique dans l'histoire, de la pensée dans l'action, de l'individu dans la société.

I

Le matérialisme dialectique.

Dès ses premiers pas à la suite de Feuerbach, le marxisme adopte définitivement une vision matérialiste de l'univers. Entre le monde physique et l'homme il affirme plus qu'une simple connexion : une véritable filiation. « L'histoire, écrit Marx, est elle-même une partie réelle de l'*histoire naturelle*, de la transformation de la nature en homme »[1]. Comment expliquer, se demande Engels, l'accord merveilleux qui unit la conscience et la nature, les lois de la pensée et celles de l'être? C'est que la conscience et la pensée « sont des produits du cerveau humain et que l'homme est lui-même un produit de la nature »[2]. Cette conception lui semble être une conclusion nécessaire de la science, dont les conquêtes au cours du XIXe siècle révèlent des rapports étroits et des passages naturels entre les différentes disciplines : mécanique, physique, chimie, biologie, psychologie, etc. En particulier trois découvertes d'une importance décisive ont réussi à élucider les énigmes de l'univers, en attribuant au mouvement de la matière le pouvoir de créer tous les êtres, jusqu'à l'homme inclusivement[3].

D'abord la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur par Mayer, Joule et Colding a montré que les multiples causes agissant dans la nature (force, chaleur, rayonnement, électricité, magnétisme, etc.) ne présentent pas une vertu originale; ce sont plutôt des modes particuliers d'une seule et même énergie, le mouvement.

Puis l'étude par Schwann et Schleiden de la cellule originelle, d'où naissent les divers tissus par multiplication et différenciation, a dissipé le halo mystérieux qui enveloppait la genèse, la croissance et la structure des organismes vivants.

Enfin les théories de Darwin ont apporté une solution au problème de la diversité des êtres vivants, malgré l'identité de leur origine cellulaire. Elles expliquent leur développement méthodique et leur complication croissante par l'évolution du protoplasme primitif amorphe, jusqu'au cerveau pensant de l'homme. Darwin attribue la mutation des espèces aux lois de sélection naturelle, de lutte

1. *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 36.
2. *M. E. Dühring*, t. I, p. 32.
3. ENGELS, *Études philosophiques*, p. 51-52, 76-78.

pour la vie, de survivance des plus forts. Haeckel unit le rôle de l'hérédité et celui de l'adaptation, l'une apportant un élément de conservation, l'autre étant un principe de transformation [1].

Une nouvelle étape reste à parcourir, que la science franchira bientôt : réaliser la synthèse de la vie au moyen de la matière inanimée. Il suffira pour cela que la chimie découvre la formule exacte de l'albumine et produise ce corps artificiellement, la vie n'étant que le mode d'existence propre aux albuminoïdes [2].

Une dernière ascension dans l'échelle des êtres mène jusqu'à l'homme, car « la matière dans son cycle éternel, se meut d'après des lois qui, à un degré déterminé, tantôt ici tantôt là, produisent nécessairement dans la substance organique l'esprit pensant » [3]. Engels loue Feuerbach d'avoir compris « que le monde matériel, perceptible par les sens, auquel nous appartenons nous-mêmes, est la seule réalité, et que notre conscience et notre pensée, si transcendantes qu'elles nous paraissent, ne sont que les produits d'un organe matériel, corporel, le cerveau » [4]. A mesure qu'il s'éloignait de son origine animale et qu'il apprenait à combiner le travail des mains et celui du cerveau, l'homme acquit le pouvoir d'accomplir des opérations de plus en plus complexes et d'atteindre des buts toujours plus élevés. A la chasse et à l'élevage il ajouta le labourage, le filage, le tissage, la métallurgie, la poterie, enfin la navigation. Avec le commerce et l'industrie naquirent l'art et la science, l'État et les nationalités, le droit et la religion. A côté de ces œuvres plus délicates du cerveau, les travaux modestes de la main passèrent au second rang. « Dans la tête, dans le développement de l'activité cérébrale, on vit le seul moteur de la civilisation qui se développait brusquement. Les hommes prirent l'habitude pour expliquer leurs actes de partir de leur pensée et non de leurs besoins » [5]. Ainsi prit naissance « l'illusion spiritualiste ».

Les idées d'âme et d'immortalité doivent être rattachées à des fictions qui ont germé peu à peu dans le cerveau borné des premiers hommes [6]. Ignorant complètement leur structure organique, l'imagination exaltée par leurs rêves nocturnes, les sauvages des temps les plus reculés en arrivèrent à croire que leurs pensées n'étaient pas

1. Engels, *M. E. Dühring*, t. I, p. 90-91, 95, 101.
2. *Ibid.*, p. 113-116; *Études philosophiques*, p. 80.
3. Engels, *Dialectique de la nature*, citée par L. Henry, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, Paris, E. S. I., 1936, p. 112.
4. *Études philosophiques*, p. 27. Cf. aussi *Correspondance Marx-Engels*, t. I, p. 12-13.
5 *Dialectique de la nature*, citée par L. Henry, *Ibid.*, p. 15.
6. *Études philosophiques*, p. 22-23, 63-65.

une activité de leur corps, mais d'une réalité mystérieuse logeant dans ce corps et le quittant au moment de la mort. De cette idée de séparation jaillit la conception d'une survivance ultérieure. Puis l'hésitation générale sur le sort à attribuer à l'âme, engendra « la fiction ennuyeuse » de l'immortalité personnelle.

A propos des origines de la pensée K. Marx partage cette conception matérialiste d'Engels, la conscience étant cependant l'épanouissement du sens social. Elle naît du besoin naturel à l'homme primitif d'entrer en communication avec ses semblables et le monde environnant. A ce stade elle consiste uniquement dans les impressions sensibles provoquées par le contact des êtres vivants et des forces brutales de l'univers, qui lui en imposent comme à la bête. Conscience purement animale et grégaire : « L'homme ne se différencie ici du mouton qu'en ce que sa conscience lui remplace l'instinct ou que son instinct est conscient »[1]. Il s'identifie vraiment à la nature. Le développement ultérieur de cette « conscience moutonnière » tient à l'accroissement de ses capacités productives et à la multiplication de ses besoins. Ainsi s'opère naturellement la division des tâches et en particulier la dissociation du travail matériel et du travail intellectuel. A partir de ce moment la conscience s'imagine être autre chose que l'expérience de la pratique existante; elle croit pouvoir s'émanciper de l'univers et se représenter un monde étranger au réel; elle construit des idéologies, telles que la philosophie, la morale, la théologie, etc.[2].

Conviction illusoire, qui ne suffit évidemment pas à leur donner un corps; leur objet ne sort pas du domaine de la fiction. En particulier, point n'est besoin de recourir à Dieu pour expliquer la nature et l'homme, car ils existent de leur propre chef[3]. Marx reconnaît toutefois que cette hypothèse contredit « toutes les *données évidentes* de la vie pratique », et que l'idée de création est « une représentation difficile à éliminer de la conscience populaire »; mais elle est exclue par « la *géognosie* », qui représente la formation de la terre comme un phénomène de génération spontanée.

1. MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 170. Jusqu'à la fin de sa vie MARX a fait du cerveau l'organe de la pensée (*Le Capital*, t. I, p. 350). Son gendre, PAUL LAFARGUE, n'hésite pas à proposer cette comparaison foncièrement matérialiste : « L'homme et les animaux, dit-il, ne pensent que parce qu'ils ont un cerveau : le cerveau transforme en idées les sensations, comme les dynamos transmutent en électricité le mouvement qui leur est fourni. » Conférence du 12 janvier 1895, au Quartier latin. (Rapportée dans COMPÈRE-MOREL, *Grand dictionnaire socialiste*, Paris, Publications sociales, 1924, p. 527-533).
3. MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 38.

Sur ce point encore le sentiment de Marx et celui d'Engels s'accordent parfaitement. A ce dernier l'intervention d'un Dieu créateur et ordonnateur paraît superflue dans une doctrine évolutionniste, qui explique toutes choses par l'action des lois cosmiques. Plus que cela : « Parler d'un être suprême mis à la porte de tout l'univers existant implique, dit-il, une contradiction dans les termes et me semble une injure aux sentiments des gens religieux » [1]. Les divinités païennes ne furent à l'origine que la personnification des puissances naturelles; elles revêtirent dans la suite une forme de plus en plus éthérée, jusqu'au jour où la fusion de leurs pouvoirs respectifs aboutit à la conception du Dieu unique des religions monothéistes [2].

Ainsi Engels et Marx éliminent positivement chacune des thèses fondamentales du spiritualisme. Toute réalité indépendante du temps et de l'espace leur semble chimérique, la durée et l'étendue étant des propriétés essentielles de l'être [3]. La philosophie, envisagée comme une discipline spéciale, distincte des sciences expérimentales, disparaît faute d'objet. Tout au plus peut-on lui abandonner le soin d'élaborer une théorie de la pensée pure, logique formelle et dialectique [4].

Voilà pourquoi Lénine, soucieux de justifier sa propre orthodoxie, démontre la rigueur du matérialisme marxiste, en soulignant la sévérité de ses deux maîtres à l'endroit des systèmes suspects de spiritualisme. Marx, dit-il, écartait avec dédain le positivisme de Comte; dans les remarques philosophiques jointes au *Capital* et à ses autres ouvrages, vous « retrouverez invariablement la même idée maîtresse : l'affirmation insistante du *matérialisme* et de méprisantes railleries à l'adresse de toute atténuation... *Toutes* les notes philosophiques de Marx gravitent autour de cette irréductible opposition... Ce mépris des projets hybrides de conciliation du matérialisme et de l'idéalisme est, en réalité, le plus grand des mérites de Marx » [5]. Engels s'inspirant du même esprit se refuse, au dire de Lénine, à prendre au sérieux en 1878, en 1888 et en 1891 le « positivisme, (le) réalisme, ou... tout autre charlatanisme professoral... Quant au néo-kantisme dominant et à la doctrine de Hume, Engels n'a pour eux... que le plus grand mépris... Engels condamne de prime abord leur

1. Introduction à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*,
2. *Études philosophiques*, p. 23.
3. « Un être hors du temps est une absurdité aussi grande qu'un être hors de l'espace. » ENGELS, *M. E. Dühring*, t. I, p. 61.
4. Tout le reste rentre dans la science positive de la nature et de l'histoire. ENGELS. *Ibid.*, p. 16, 33-34, 215.
5. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 294-295.

abandon décisif du matérialisme »[1]. Dès lors, conscient d'être le fidèle interprète de ses devanciers, Lénine revendique fortement un monisme matérialiste. A la suite d'une déclaration d'Engels, d'après laquelle le monde sensible existe seul, puisque l'esprit n'est qu'un produit supérieur de la matière, il ajoute ce commentaire explicite : « L'élimination du dualisme de l'esprit et du corps par le matérialisme... consiste à professer que l'esprit n'a pas d'existence indépendante du corps, l'esprit n'étant qu'un facteur secondaire, une fonction du cerveau, l'image du monde extérieur »[2]. De l'un à l'autre pas de différence spécifique, mais plutôt homogénéité essentielle, tout au plus ouverte à des divergences accidentelles : l'un est immergé dans l'autre, comme la partie dans le tout[3].

Un tel contexte ne laisse évidemment aucune place à une âme, douée de libre volonté et appelée à des destinées immortelles. Délaissant les théories relatives à cette fiction inutile, la psychologie ne doit plus s'attacher qu'au « substratum matériel », aux « phénomènes nerveux », afin d'y trouver la structure et l'explication des faits psychiques[4]. Rien n'existe hors de la matière en mouvement, qui se suffit pleinement, sans impulsion première, ni cause finale, ni concours providentiel[5]. La métaphysique, en tant que connaissance originale du monde supra-sensible, s'efface devant les sciences expérimentales, seules capables d'atteindre une vérité objective[6].

Rien d'étonnant dès lors que Lénine se rallie au matérialisme le plus rigide dans l'explication du mécanisme de la connaissance. Longuement il transcrit, avec des approbations chaleureuses, ces trois thèses, que le naturaliste Hæckel oppose trait pour trait aux affirmations correspondantes du spiritualisme :

« La connaissance est un phénomène physiologique, dont l'organe anatomique est le cerveau.

La seule partie du cerveau humain où la connaissance a lieu est un territoire limité de l'écorce (cérébrale), le phronéma.

Le phronéma est une dynamo très perfectionnée dont les parties composantes, les phronètes, sont constituées par des millions de

1. *Ibid.*, p. 295-296.
2. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 66. Beaucoup d'autres textes rendent le même son : « La sensibilité, la pensée, la conscience sont les produits les plus élevés de la matière organisée d'une certaine façon. Telles sont les vues du matérialisme en général et de Marx-Engels en particulier. » *Ibid.*, p. 33. Cf. aussi p. 52 et *Œuvres philosophiques posthumes*, p. 85, citées par MAX RAPHAEL, *La théorie marxiste de la connaissance*, p. 241.
3. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 210-211.
4. LÉNINE, *Du matérialisme historique*, Paris, Bureau d'éditions, 1935, p. 23.
5. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 146-147, 188, 301.
6. *Ibid.*, p. 98-99.

cellules (phronétales). De même que pour les autres organes du corps, la fonction (spirituelle) de celui-ci est le résultat final des fonctions des cellules composantes »[1].

Faisant écho à la pensée de Lénine, un de ses plus fidèles disciples, Boukharine[2], ne recule pas devant des formules brutales, qui réduisent la pensée à une simple phosphorescence du cerveau : la matière est « mère de l'esprit »; les phénomènes psychiques ne sont autre chose qu'une « qualité de la matière organisée d'une autre façon, sa fonction », etc.[3]. L'idée d'âme a surgi le jour où l'aîné du clan, ou bien le patriarche, a assumé la tâche d'organiser et de diriger la production familiale : l'âme n'est-elle pas le principe qui « conduit » le corps[4]? Quant à la notion de Dieu et de religion, Boukharine explique leur origine de manière plus grotesque encore[5].

Dès lors une profession de foi matérialiste ne saurait être tenue pour une opinion facultative, artificiellement greffée sur le communisme. Il suffit de lire les anathèmes prononcés par Lénine contre certains marxistes russes, tels que Bogdanov, soupçonnés de sympathies « idéalistes »[6], pour comprendre que le monisme est l'une des articulations maîtresses du système et qu'il est impossible de l'en détacher logiquement. Méconnaître le caractère original de la pensée humaine et la transcendance absolue de la Pensée divine, c'est faire de l'esprit l'épanouissement de la matière, une manifestation supérieure de l'énergie cosmique, l'expression la plus haute et le couronnement de la nature. Le marxisme est essentiellement matérialiste.

* * *

Le marxisme est matérialiste. A-t-on le droit de formuler un jugement aussi catégorique, sans nuances ni restrictions? Marx

1. *Ibid.*, p. 308.
2. Bien qu'il ait été exécuté récemment par STALINE, BOUKHARINE fut cependant le principal théoricien du communisme, avec LÉNINE. Ses ouvrages, *L'A B C du communisme* et *La théorie du matérialisme historique* ont été longtemps en Russie des manuels classiques obligatoires, répandus à des millions d'exemplaires. BOUKHARINE fut membre du Comité Central du Parti, de l'Exécutif des Soviets, du Bureau Politique, de l'Exécutif de l'Internationale Communiste, de l'Académie Communiste, de l'Académie des Sciences, directeur de la *Pravda*, du *Bolchévik*, des *Isvestia*. Cf. B. SOUVARINE, *Revue de Paris*, 1937, t. IV, p. 145. Un épisode raconté par TROTSKY, *Ma vie*, Paris, Rieder, 1930, t. III, p. 12-13, témoigne des espérances que LÉNINE fondait sur lui pour une succession éventuelle. BOUKHARINE est l'un des cinq militants à qui le *Testament de Lénine* confie le gouvernement de la Russie.
3. *La théorie du matérialisme historique*, Paris, E. S. I., 1927, p. 52-54.
4. *Ibid.*, p. 177-178.
5. *Ibid.*, p. 176-188.
6. *Ibid.*, p. 288.

n'a-t-il pas apporté des corrections substantielles à la doctrine de Feuerbach? Engels n'a-t-il pas rédigé un violent réquisitoire contre Dühring? Lénine n'a-t-il pas critiqué Hæckel et les positivistes? Tous trois n'ont-ils pas à maintes reprises dissocié leur cause du matérialisme vulgaire de Büchner, de Vogt, de Moleschott, etc.? Sans doute, mais ils ont pris soin de marquer exactement les points de divergence : à leurs prédécesseurs ils ne reprochent nullement leur tendance matérialiste, mais au contraire leur timidité à en appliquer les principes et à en suivre la logique jusqu'au bout [1].

D'abord le matérialisme du XVIIIe siècle était « mécaniste » avant tout. A cette époque la mécanique de la pesanteur, ayant seule parmi les diverses sciences atteint un haut degré de perfection, les philosophes matérialistes soumettaient à sa haute juridiction même les phénomènes chimiques et biologiques. Selon La Mettrie, Cabanis, d'Holbach, etc., l'homme était une simple machine, comme l'animal aux yeux de Descartes. Sans renier les lois de la mécanique, le marxisme ne leur attribue qu'un rôle subordonné et de second plan en chimie et en biologie [2].

En outre le matérialisme classique s'en tenait à une conception du monde radicalement statique, étrangère à toute évolution historique [3]. S'il croyait au mouvement perpétuel de la nature, il l'imaginait cependant sous forme circulaire, comme le retour des mêmes effets et de situations identiques. C'est au contraire une vision de l'univers essentiellement dialectique qu'adopte le marxisme. Engels y voit l'aboutissement naturel d'une longue histoire de la pensée, qu'il nous reste à parcourir [4].

Un premier regard sur le monde et sur lui-même révéla à l'homme

1. Après avoir rapporté la doctrine de Dühring, selon laquelle la sensation, comme tous les phénomènes de conscience et toutes les opérations de l'esprit, est « une sécrétion, une fonction, une fleur sublime... etc., de l'organisme animal », Lénine ajoute : « Est-ce pour cette raison que Dühring fut critiqué par Engels ? Non. L'accord d'Engels avec Dühring, comme avec tout matérialiste, était sur ce point *absolu*. Il critiqua Dühring d'un point de vue diamétralement opposé, pour les inconséquences de son matérialisme, pour ses fantaisies idéalistes qui laissaient la porte entre-bâillée au fidéisme. » *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 204-208. Dans ces pages Lénine se plaît à répéter que c'est exclusivement son caractère statique que les marxistes blâment dans le matérialisme ancien. De son côté Eengels, *M. E. Dühring*, t I, p. 214-215, applique les formules dialectiques à l'histoire de la philosophie : le matérialisme primitif, dit-il, aboutit d'abord à l'idéalisme, qui en est la négation pure, puis au matérialisme moderne, qui réalise la négation de la négation, car, s'il dépasse l'ancien quant à sa forme, il en maintient le contenu positif, enrichi des apports scientifiques. Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Paris, E. S. I., s. d., p. 27, reprend les mêmes formules.

2. Engels, *Études philosophiques*, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 28-29.

4. *M. E. Dühring*, t. I, p. 7-14.

un enchevêtrement touffu d'actions et de réactions, un jeu perpétuel de mouvements indéfiniment variés. Ce fut le tableau primitif, naïf, mais objectivement exact que dessinèrent les philosophes grecs, Héraclite en particulier. Pour éclairer cette vue d'ensemble confuse et en préciser les détails, il parut nécessaire de détacher les objets de leur milieu et de les étudier individuellement, dans leur structure, leurs causes et leurs effets. Analyser la nature, classer la diversité des phénomènes, scruter la constitution interne des êtres, telle fut l'œuvre entreprise par la science, du XVe au XIXe siècle.

De cette méthode analytique les découvertes merveilleuses des temps modernes ont démontré l'efficacité. Néanmoins ses succès développèrent l'habitude de considérer les êtres de l'univers isolément, en dehors de leurs rapports mutuels, «et, par conséquent, non dans leur mouvement, mais à l'état de repos, non pas comme essentiellement changeants, mais comme fixés, non dans leur vie, mais dans leur mort »[1]. Cette attitude, transposée, par Bacon et Locke surtout, de la science à la philosophie, créa « le mode de penser métaphysique ». Une vision à la fois atomistique et statique de l'univers se dessinait, où les objets et leurs reflets dans le cerveau apparaissaient séparés les uns des autres par des contours rigides et fixes, où les espèces semblaient invariables. Une chose est ou n'est pas; affirmation et négation, cause et effet s'opposent en antithèses exclusives. Ainsi raisonne le sens commun, mais « ce compagnon si respectable » dans la pratique de la vie courante, devient aveugle et borné quand il s'engage dans la recherche[2].

Voilà pourquoi, au cours du XIXe siècle, la science bouleversa ses perspectives : elle cessa d'être une « science d'accumulation »[3], pour devenir une « science de classement », c'est-à-dire qu'elle s'intéressa à la genèse et à la filiation des phénomènes, à leur évolution du simple au complexe. Un changement parallèle s'étant opéré sur le plan philosophique en Allemagne sous l'impulsion de Kant, Hegel en particulier entra résolument dans cette voie. Il comprit la nécessité d'ouvrir un large crédit à l'histoire, et de substituer à l'ancien tableau « métaphysique » de l'univers une conception « dialectique ». Malgré ses mérites il échoua cependant lamentablement, d'abord en raison des lacunes de la science à son époque, ensuite pour avoir voulu arrêter l'évolution indéfinie de l'univers et de l'histoire à l'apparition de son propre système, conçu comme

1. *Ibid.*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. ENGELS, *Études philosophiques*, p. 49-51.

définitif, enfin et surtout pour avoir cédé à une inspiration idéaliste [1].

Corriger ces déficits et ressusciter l'ancien matérialisme en le vivifiant par la dialectique, telle fut l'ambition du marxisme. A la matière il attribua une structure essentiellement dynamique ; la nature apparut ainsi engagée dans un mouvement perpétuel, en proie à des contradictions internes, réalisant des promotions qualitatives et une progression constante, en dépit des tâtonnements et des détours momentanés.

Le mouvement est l'âme de toutes choses. Déjà dans sa thèse de doctorat Marx opte pour Épicure contre Démocrite, à cause de sa conception dynamique de la matière ; et à partir de ce moment cette idée prend dans son système un relief de plus en plus accusé : rien n'existe que grâce au mouvement [2], ou plutôt la matière se définit par le mouvement [3] ; elle est essentiellement active et génératrice de vie ; le mouvement constitue son mode d'existence propre : mouvement dans les corps célestes, vibrations moléculaires, source de chaleur, de courant électrique ou magnétique, mouvement des synthèses chimiques et des cellules vivantes : « La matière sans mouvement, écrit Engels, est aussi inconcevable que le mouvement sans matière » [4].

Point n'est besoin de chercher avec le mécanicisme une cause de ce mouvement perpétuel à l'extérieur des corps, dans un choc subi du dehors, dans une impulsion initiale. Immanente est l'activité, spontané le mouvement. La matière est auto-dynamique [5] ; elle trouve en elle-même son origine dernière et sa raison suffisante : « Le mouvement ne peut, par conséquent, pas plus être créé ou détruit que la matière elle-même » [6] ; il peut seulement être transmis. Par essence la matière présente un déséquilibre instable.

Aussi bien la contradiction est-elle, selon Engels, le principe de l'évolution universelle, en dépit de la pensée « métaphysique », qui en fait un synonyme d'absurdité et par suite de néant. Vivre, c'est

1. *M. E. Dühring*, t. I, p. 13-14.

2. MARX, *Misère de la philosophie*, p. 151. MARX ajoute cependant que, si tout est mouvement, il ne faut pas substituer aux êtres réels la catégorie pure de mouvement.

3. « *Le mouvement*, dit ENGELS, *est... la manière d'être de la matière.* Jamais et nulle part, il n'y a eu et il ne peut y avoir de matière sans mouvement. » *M. E. Dühring*, t. I, p. 74.

4. *Ibid.*, p. 75. Le communisme moderne reste fidèle à cette attitude mentale : LÉNINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 233 ; R. MAUBLANC, dans *Commune*, décembre 1936, p. 462-474.

5. C'est une formule chère à LÉNINE, qui la répète souvent : *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 111, 326, 327, etc.

6. ENGELS, *M. E. Dühring*, t. I, p. 75.

être à chaque instant identique et différent, puisque les cellules du corps naissent et se désagrègent sans cesse. Les deux termes, positif et négatif, de toute antithèse sont à la fois inséparables et ennemis, ils se compénètrent malgré leur mutuelle exclusion. Cause et effet, considérés dans l'ensemble de l'univers, se mêlent et se résolvent dans des actions et réactions multiples, en un « continuel chassé-croisé ». Les mathématiques supérieures admettent que la droite et la courbe se confondent dans certains cas. Enfin le mouvement implique la présence d'un corps en deux points différents de l'espace au même moment [1]. Loi fondamentale de l'univers, la contradiction domine également toute l'histoire de la société, qui est un tissu de conflits perpétuels : contradiction entre la politique et l'économie par suite des retards de la législation, contradiction entre l'économie et les idéologies, contradiction entre l'état des forces productives et la structure sociale, contradiction entre les différentes fonctions du travail, entre les classes, entre les systèmes de pensée.

En résumé, inadaptations, antagonismes, ruptures d'équilibre définissent les rapports des hommes entre eux et avec le monde [2]. L'évolution est au cœur de la nature et de l'histoire. Lénine en conclut que l'unité des contraires, leur coïncidence n'est que temporaire, précaire, relative, tandis que la lutte et l'exclusion mutuelle des principes sont absolues [3]. Contradictions fécondes au demeurant, à condition d'être sans cesse dépassées. Le dynamisme de la matière se révèle d'une efficacité merveilleuse. Au lieu d'amener la réapparition des mêmes êtres et des mêmes qualités, il aboutit à un renouvellement perpétuel et à des synthèses inédites; il provoque le passage d'une forme d'existence à une autre d'un degré supérieur, de la matière à la vie d'abord, à la pensée ensuite. Dans une perspective dialectique, la négation conduit naturellement à la négation de la

1. *Ibid.*, p. 182-183. Nous choisissons ces exemples entre plusieurs autres, que propose Engels. Inutile de souligner les paralogismes archaïques, sur lesquels ils reposent. Dans la *Revue philosophique*, novembre 1938, p. 293-294, M. Delevsky fait remarquer au sujet du mouvement, que le sophisme d'Engels méconnaît la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps. Si le « moment » dont il parle désigne une durée réelle, à cette fraction de temps correspond un déplacement continu dans l'espace et l'on comprend que le mobile occupe successivement divers points. Si au contraire il entend par « moment » un instant-limite, sans aucune durée (un *zéro de temps*), le mobile traverse à ce « moment » un seul point de l'espace, sans y rester (sinon un *zéro de temps).* Preuve que le mouvement présente une nature spécifique originale, qui s'oppose à sa décomposition en états de repos. L'antinomie ne se présente que sur le plan de l'imagination.

2. Boukharine développe ce thème dans *La théorie du matérialisme historique*, p. 257-259; de même R. Maublanc dans *Commune*, décembre 1936, p. 462-474.

3. *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 326. Le chapitre intitulé *A propos de la dialectique*, p. 324-330, tend à illustrer cette thèse.

négation. Ainsi le grain d'orge germe et meurt, pour céder la place à une nouvelle plante, issue de sa corruption : c'est le stade de la négation. Mais cette tige à son tour grandit, fleurit et donne de nouveaux grains : c'est la négation de la négation. Loin de marquer un retour en arrière stérile, cette seconde étape reproduit le grain initial 10, 20, 30 fois multiplié [1]. L'univers est un système de contradictions surmontées.

Marx et Engels se réfèrent volontiers à une loi posée par Hegel dans sa *Logique*, d'après laquelle « à un certain moment, des changements simplement quantitatifs se transforment en différences qualitatives » [2]. Ainsi un accroissement ou une diminution de chaleur amène l'eau au point où s'accomplit le saut à une nouvelle agrégation des molécules, le passage à l'état gazeux ou à l'état solide. De même un minimum déterminé est requis pour que l'argent ou la valeur d'échange se transforme en capital proprement dit. Dans les séries homologues des composés du carbone, une augmentation de C ou de H entraîne la formation de corps différents : acide formique (CH^2O^2), acide acétique ($C^2H^4O^2$), acide propionique ($C^3H^6O^2$), etc. [3].

Cependant, à l'encontre de l'évolutionnisme classique qui admet un progrès régulier de l'univers, sans rupture de continuité, il faut admettre que la marche en avant s'opère par bonds, saccades, changements de direction et même conversions de sens [4]. Ce n'est pas la ligne droite, mais la spirale qui symbolise l'évolution dialectique [5]. Le marxisme se donne pour une doctrine de lutte créatrice, de catastrophe féconde, de bouleversement constructeur, bref pour une philosophie révolutionnaire.

La nature, avec l'infinie variété de ses richesses, est l'œuvre d'un principe d'évolution spontanée, générateur universel, investi dans la matière, exclusif de toute intervention supérieure. Les diverses espèces d'êtres découlent adéquatement les unes des autres, à partir de la plus rudimentaire. En définitive tout le réel, n'étant que l'épanouissement de la matière primitive, est taillé dans une étoffe radicalement homogène, soumise aux conditions d'espace et de temps. L'univers n'est pas un système de formes hiérarchisées en une série

1. Engels, *M. E. Dühring*, t. I, p. 209-210. Tout ce chapitre est un recueil d'exemples, empruntés aux diverses disciplines.
2. *Le Capital*, l. I, toute la quatrième section; *M. E. Dühring*, t. I, p. 49, 189-196.
3. Engels, *M. E. Dühring*, t. I, p. 194.
4. Engels, *M. E. Dühring*, t. I, p. 87-88; Marx, Postface de la deuxième édition allemande du *Capital*, trad. Roy, t. I, p. 350. En appendice des *Questions fondamentales du marxisme*, p. 87-96, Plékhanov publie une étude qui a pour titre *Des « bonds » dans la nature et dans l'histoire*. Cf. aussi R. Maublanc, *A la lumière du marxisme*, t. I, p. 221-222.
5. Lénine, *Marx, Engels, marxisme*, p. 20.

de plans, irréductibles entre eux, depuis la matière jusqu'à la pensée, à travers l'ordre de la vie. Engels définit la conception dialectique de la nature comme une théorie qui renonce à une distinction ferme entre les diverses classes d'êtres; les lignes de démarcation sont arbitraires, les différences n'ont qu'une portée relative; c'est l'esprit humain qui leur confère une valeur absolue [1].

* * *

Cette vision marxiste évoque naturellement le souvenir de l'hylozoïsme stoïcien, selon lequel l'univers est un immense animal en perpétuelle évolution. Elle se rattache à la tradition philosophique qui va du naturalisme d'Épicure à l'Encyclopédie. De là le vif intérêt que le communisme témoigne au matérialisme français du XVIIIe siècle [2]. Cette métaphysique n'offre donc pas d'originalité profonde. Sorel a pu dire, avec une certaine sévérité, « que le socialisme ne s'est pas occupé de réfléchir sur les fins dernières de l'homme plus que sur la nature humaine et que sur nos destinées terrestres; sur tout ce qui touche à la métaphysique de l'âme, les protagonistes du socialisme ne savent guère que ce que leur ont appris les libres penseurs » [3]. De même la doctrine morale et religieuse que Marx reçoit de Feuerbach est étroitement apparentée à la morale et à la religion naturelles des encyclopédistes [4]. D'ailleurs c'est un fait généralement reconnu aujourd'hui, K. Marx a puisé autour de lui les principaux éléments de son système. Parlant de sa formation, l'un de ses historiens les plus avertis, qui est en même temps un de ses admirateurs, n'hésite pas à conclure ainsi : « Au cours de son développement intellectuel il avait emprunté aux jeunes hégéliens la plupart de ses idées directrices : à Bauer la doctrine de la philosophie critique; à Ruge l'idée première de sa critique de la *Philosophie du Droit;* à Feuerbach le renversement de la doctrine hégélienne et la théorie de l'illusionnisme; à Hess l'application de la doctrine de Feuerbach au communisme; à Stein la conception de la lutte de classes et du rôle du prolétariat dans l'évolution historique moderne; à Bakounine la notion du prolétariat comme idée-force, comme antithèse dialectique; à Engels, enfin, sa critique de l'économie

1. *M. E. Dühring*, préface, p. XXXI.
2. Les Éditions Sociales Internationales lui ont consacré une collection spéciale. Déjà en 1922 Lénine, à la suite d'Engels, conseillait vivement la traduction et la diffusion des œuvres des matérialistes français; *Marx, Engels, marxisme*, p. 275-276.
3. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Rivière, 3e éd., 1929, p. 314.
4. J. Spenlé, *La pensée allemande*, p. 122.

politique et l'idée du passage nécessaire du régime de la propriété privée au communisme, sous l'effet de la concurrence et des crises »[1].

Quoi qu'il en soit, Engels, Marx et plus encore Lénine professent un matérialisme évolutionniste, qui compromet l'originalité foncière de l'homme. Sans doute ils ont raison de condamner la conception atomistique de l'univers : dressant entre les différents êtres des cloisons étanches, n'envisageant les divergences que sous forme d'oppositions, une telle attitude projette dans la nature les abstractions mentales, qu'imposent les nécessités de l'analyse et la division des disciplines. En réalité il existe entre les diverses classes de réalités de subtiles liaisons, qui ajoutent plus d'un trait à leur physionomie, et qu'on ne peut négliger sans sacrifier l'unité et l'harmonie de l'univers. A juste titre le marxisme rapproche l'homme de la nature et le mêle intimement à son histoire.

Mais l'assimiler en dernière analyse à la matière, n'est-ce pas renier la transcendance de l'âme? Un regard rapide suffit à découvrir dans l'univers deux espèces de réalités, irréductibles entre elles. D'une part, la matière avec ses lois mécaniques et le réseau de ses phénomènes rigoureusement enchaînés, où l'homme s'insère à son rang, objet parmi les objets, engagé lui aussi dans un jeu ininterrompu d'actions et de réactions inflexibles. D'autre part, la conscience, la vie intérieure, la liberté spirituelle. Or, selon la remarque de M. Le Roy, de ce nouveau point de vue l'homme se saisit, avant tout, comme un sujet, source autonome de pensées, de sentiments et de vouloirs. L'histoire de sa vie présente ainsi deux aspects simultanés, étroitement mêlés, elle comporte un double cycle de démarches solidaires et pourtant distinctes : vie animale et vie spirituelle. Il mange, il grandit, il meurt, mais aussi il pense, il aime, il veut. Les idées, les émotions, les aspirations, les résolutions, bref les divers états d'âme sont des faits, aussi réels que la dilatation des métaux ou l'ébullition de l'eau. D'une manière générale, le matérialiste moderne, ayant appris des sciences l'étonnante complexité de l'univers, s'arrête à ces apparences, au point d'oublier l'agent vivant de cette découverte. Il s'absorbe tellement dans la contemplation de

1. A. Cornu, *Karl Marx*, p. 402. G. Richard va jusqu'à contester l'originalité de toutes les doctrines, même sociales, de Marx ; son rôle se serait borné à réunir en système des idées puisées à différentes sources. Fichte aurait découvert la critique de la valeur, Lamennais la loi d'airain des salaires, Owen la production de l'homme par son milieu, Saint-Simon la lutte des classes, Auguste Comte l'accumulation des capitaux et la disparition des petites entreprises, Fourier et Considérant l'avènement d'une nouvelle féodalité, Mill l'émancipation du prolétariat par lui-même : *La question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle*, Paris, Colin, 1914, p. 38, 77, 107, 110, 115, 129, 133, 159, et surtout 200-201.

l'objet, qu'il perd de vue le sujet qui pense et la pensée elle-même, cette lumière intérieure sans laquelle rien n'existerait pour nous et qui illumine l'objet de ses rayons. Et quand on l'amène à prendre conscience de ces opérations de l'âme, il en méconnaît le caractère original et les réduit à un mouvement de molécules, sacrifiant ainsi le dynamisme unique de l'activité intellectuelle qui fait de l'homme un esprit. Sous prétexte que les muscles et les nerfs entrent en jeu dans le sourire, il oublie, dit M. Le Senne, que le sourire est avant tout l'expression indéfiniment variée d'une âme.

La pensée est l'objet d'une expérience immédiate, d'une affirmation première, partout et toujours impliquée, jusque dans les essais de doute ou de négation, tentés pour la détruire. Or penser, c'est concevoir des idées générales, formuler des jugements, construire des raisonnements; penser, c'est se poser des problèmes, saisir des rapports, combiner des solutions; penser, c'est, selon la remarque de Bergson, inventer indéfiniment des mécanismes nouveaux, dilater les habitudes de l'espèce par l'initiative individuelle, briser la chaîne de l'automatisme, créer et progresser sans arrêt; penser, c'est surtout se replier sur ses opérations, réfléchir. La pensée creuse un fossé profond entre l'homme et l'animal.

Ce fossé, l'évolution livrée à ses seules ressources est impuissante à le combler. Évidemment il ne saurait être question pour le métaphysicien de discuter cette hypothèse; il n'appartient qu'à la science positive de se prononcer à son sujet. De son côté le philosophe n'éprouve aucune répugnance à supposer que l'action créatrice revêt la forme d'une impulsion immanente, imprimée aux êtres de la nature, selon des règles et dans des voies tracées par la sagesse divine. Dieu peut utiliser les énergies physiques et les causes matérielles comme instruments de développement organique.

Mais l'évolutionnisme absolu, qui imagine un perfectionnement spontané des êtres, sans aucun concours divin, contredit la raison, en attribuant au chaos l'origine de l'ordre, à l'inférieur l'explication du supérieur. Si la pensée et la vie étaient des produits de la matière, le plus sortirait du moins comme de son principe, par génération spontanée. Hypothèse absurde, car elle suppose que cet excédent existait et n'existait pas en même temps : il existait, puisque pour agir — c'est-à-dire, pour produire ou se produire — il faut être; il n'existait pas cependant, puisque c'est un nouveau mode d'être qui commence à poindre. Descartes [1] dit avec raison qu'une propriété

1. « Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son

d'ordre supérieur ne saurait être une suite et une dépendance d'une autre réalité moins parfaite. Le mouvement ne se suffit pas à lui-même, totalement : par essence il implique un manque, une déficience.

Faire de l'évolution un principe d'explication suprême et universelle est une gageure. Qui dit évolution dit nécessairement évolution de *quelque chose*, dont le philosophe recherche précisément la raison dernière et les conditions de pleine intelligibilité.

Sans doute l'énoncé des rapports entre phénomènes, décrits par les sciences expérimentales, constitue une première réponse. Explication superficielle et incomplète cependant, qui n'épuise pas la question fondamentale de l'être, du devenir et de la structure hiérarchique de l'univers. Il s'agit de découvrir non seulement la cause immédiate et partielle de ses changements, mais aussi la raison ultime et totale de son existence. Il ne suffit pas de chercher comment il s'est formé, il faut encore savoir pourquoi. Après la description de sa genèse historique, reste à expliquer sa dépendance foncière, intemporelle, par rapport à un principe suprême [1]. Démarche radicale qui relève essentiellement de la métaphysique. L'hypothèse scientifique de l'évolution ne saurait s'élever à ce niveau, ou plutôt descendre à ces profondeurs.

On n'échappe pas à cette disgrâce en alléguant, avec certains marxistes modernes [2], le caractère dialectique du matérialisme,

effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? Et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? » 3° *Méditation*, Ed. ADAM-TANNERY, t. IX, p. 32. « Car, qu'il n'y ait rien dans un effet, qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire; et cette autre commune notion, *que de rien rien ne se fait*, la comprend en soi, parce que, si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet, qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant; et s'il est évident que le rien ne peut être la cause de quelque chose, c'est seulement parce que, dans cette cause, il n'y aurait pas la même chose que dans l'effet. » *Secondes réponses*, *Ibid.*, p. 106-107.

1. « Il est clair que, lorsqu'il s'agit de l'origine radicale de la réalité avec tout son contenu depuis le plus bas degré, ce n'est pas d'une origine dans l'histoire et au cours de l'histoire qu'il peut être question. » HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1925, 2e éd., p. 432.

2. « Il s'en faut, dit M. MAUBLANC, que Marx réduise aux lois les plus simples de la matière brute, aux lois mécaniques, toutes les réalités matérielles et spirituelles... La synthèse, dans le matérialisme dialectique, n'est jamais contenue tout entière dans les moments dépassés, elle apporte avec elle une réalité plus haute, qui a ses lois propres. Le physique n'est pas le mécanique, le biologique n'est pas le physique, l'animal n'est pas le végétal, et les sociétés humaines, selon leur degré de développement, ont aussi leurs lois différentes. » *A la lumière du marxisme*, t. I, p. 221-222. Pour montrer que, malgré ses intentions dialectiques, cette conception est un matérialisme authentique, il suffit d'en appeler à M. MAUBLANC lui-même. Voici, en effet, la conclusion de son intervention à la *Société française de philosophie*, le 30 janvier 1937 : « Si nous pensons tout mouvement en termes de conscience..., n'est-ce pas plus simplement, parce que la pensée est un produit de la matière, une forme perfectionnée

générateur de nouvelles synthèses, soumises à des lois propres. Dès là qu'elle envisage l'univers comme un système fermé, se suffisant à lui-même en dehors de toute influence supérieure, dès là qu'elle affirme le dynamisme spontané de la matière, unique réalité primitive, cette hypothèse suppose, en dernière analyse, que le plus sort du moins totalement. Or telle est précisément la définition du matérialisme, que propose Auguste Comte : doctrine qui explique le supérieur par l'inférieur. Après avoir rapporté cette formule, Ravaisson ajoute que si « le matérialisme réussit en apparence à rendre compte, dans tel ou tel cas, du supérieur par l'inférieur, c'est que, par une subreption dont il ne s'est pas aperçu, il a mis déjà dans l'inférieur ce supérieur que, ensuite, il croit et semble en faire naître »[1]. Tant il est vrai que c'est l'œuvre achevée qui explique l'ébauche, le parfait qui est la raison suffisante de l'imparfait.

D'ailleurs l'épithète de dialectique convient-elle au matérialisme marxiste? Lui suffit-il d'ajouter cette étiquette à sa conception d'une évolution universelle, pour avoir le droit de se proclamer hégélien?

D'abord Marx renie ouvertement les thèses positives de Hegel sur Dieu, l'homme et la nature; il renonce au *système* et ne retient que la *méthode*. Renoncer, c'est trop peu dire, car il renverse totalement l'orientation de la doctrine, au point de substituer le primat de la matière à celui de l'esprit, ou plutôt le matérialisme à l'idéalisme. Peut-on dès lors rapprocher les deux systèmes, sous prétexte que « tous les deux sont monistes »[2]? L'un pose le monisme de la pensée, l'autre le monisme de la matière en dernière analyse : deux attitudes diamétralement opposées.

En outre le procédé hégélien, essentiellement spiritualiste, Marx le transpose sur le plan de la matière[3]. On comprend qu'une doctrine qui ramène toute réalité à la pensée, étende à la nature le mouvement

de la matière? Autrement dit, à la solution moniste spiritualiste que propose M. Parodi j'oppose pour ma part une solution moniste matérialiste, étant entendu qu'il ne s'agit pas du matérialiste mécaniste, mais d'un matérialisme plus conforme aux données de la science moderne, le matérialisme dialectique. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 39.

1. *La philosophie en France au XIX*e *siècle*, Paris, Hachette, 1885, p. 189. Le *Vocabulaire de la philosophie* d'A. Lalande commente cette définition.

2. C'est la raison qu'en donne C. Rappoport, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Rivière, 2e éd., 1925, p. 236.

3. D'après M. Raphaël « le marxisme a révolutionné entre autres la conception même de la philosophie » : elle cesse d'être une œuvre de spéculation, pour aboutir à une compénétration de la pratique et de la théorie : *La théorie marxiste de la connaissance*, p. 208-210.

rationnel qui anime la vie de l'esprit [1]. Mais un système qui fait dériver l'intelligence de la matière, ne saurait soumettre celle-ci à des lois propres aux relations conceptuelles. La dialectique, notion d'origine platonicienne, désigne essentiellement une démarche de l'esprit et non le mouvement des corps [2]. L'opposition et la synthèse en une unité supérieure ne peuvent pas se produire dans l'ordre des réalités physiques, car elles manquent de la souplesse et de la plasticité nécessaires à cette gymnastique. Un monde d'idées se prête naturellement au jeu de la Pensée; mais s'il est d'étoffe matérielle, c'est au déterminisme de la matière qu'il obéit. La dialectique est la solution d'un conflit logique, le dénouement d'une implication rationnelle [3].

Afin d'éluder cette critique embarrassante, le marxisme en est venu parfois à vider le terme « dialectique » de son contenu primitif, et à en réduire la signification à un vague dynamisme de l'univers et de l'histoire, à une opposition quelconque, suivie d'un compromis : « La dialectique, dit Engels, n'est autre chose que la science des lois générales du mouvement et de l'évolution de la nature, de la société humaine et de la pensée [4]. » Ailleurs [5] il ajoute que toutes ces lois sont identiques au fond et ne diffèrent que par leur application, consciente dans le cerveau, inconsciente dans l'univers. Par une conception aussi banale de la dialectique, le matérialisme marxiste s'apparente plus ou moins à toutes les philosophies dynamiques, mais peut-il encore invoquer le patronage particulier de Hegel? Les points de contact des deux doctrines et des deux méthodes ne sont-ils pas trop superficiels et leurs attaches trop fragiles?

On comprend dès lors que M. Stezki, membre du Comité central, directeur de la culture, de la propagande et de l'instruction publique

1. Voilà pourquoi le Vocabulaire de M. LALANDE, t. I, p. 160-161, rapporte une double définition de la dialectique par HEGEL, qui étend l'usage de cette méthode : la dialectique est : 1° « l'application scientifique de la logique inhérente à la nature de la pensée »; 2° « la propre et vraie nature des déterminations de l'entendement, des choses et, d'une façon générale, de tout le fini. »

2. THIERRY MAULNIER, *Mythes socialistes*, Paris, Gallimard, 1936, p. 127-133.

3. M. BERDIAEFF fait remarquer que l'association du matérialisme et de la dialectique est un monstre logique : « Hegel doit en frémir dans son cercueil et Platon s'en indigner dans le monde de l'au delà. » *Le christianisme et la lutte des classes*, Paris, Société commerciale d'édition, p. 48-49.

4. *M. E. Dühring*, t. I, p. 220.

5. *Études philosophiques*, p. 48. De son côté M. MAUBLANC écrit dans *Commune*, mai 1936, p. 1114 : « Il est vrai que si l'on prend le terme dialectique au sens étymologique de mode de discussion, il ne peut y avoir de dialectique que dans la pensée. Mais si l'on entend par mouvement dialectique, avec Marx, tout mouvement qui progresse par des antagonismes de forces, je ne comprends pas pourquoi ce mouvement n'existerait pas dans le monde matériel aussi bien que dans l'esprit humain. »

en U. R. S. S., ait violemment protesté, dans un article de *Pravda*[1] du 4 juin 1932, contre les abus des « charlatans », qui veulent étendre l'usage de la dialectique marxiste à la médecine, à la métallurgie, à la peinture, à la pêche et jusqu'au jeu d'échecs. Sans aller jusqu'à ces excès de naïveté, certains savants français n'ont-ils pas essayé de rattacher à cette méthode toutes les découvertes scientifiques modernes? Mais les deux volumes intitulés *A la lumière du marxisme*[2] et l'ouvrage de M. Prenant sur *Biologie et marxisme*[3] n'offrent guère d'exemples d'utilisation de la dialectique hégélienne. On y trouve la description d'inventions récentes en mathématique, physique, biologie, astronomie, et de longues citations de Marx, Engels, Lénine, sans qu'apparaisse un lien étroit entre ces textes et ces découvertes. Aussi la critique philosophique a-t-elle été sévère à l'endroit de ces études : nous lisons, par exemple, dans la *Revue de métaphysique et de morale*[4] : « Avouons que, parfois ils (les articles) dénotent un certain simplisme, et que les auteurs sont animés, plus qu'il ne conviendrait en bonne méthode scientifique, de la conviction qu'ils sont armés d'une clef capable d'ouvrir toutes les serrures ».

De plus ces savants insistent beaucoup sur le dynamisme et l'évolution de l'univers en général, mais leurs allusions sont rares et discrètes à l'action de la « dialectique » proprement dite[5]. Tant il est

1. M. Rougier a longuement rapporté cet article : *Revue de Paris*, 1934, t. II, p. 620-624. « Dans nombre de cas, dit M. Stezki, la lutte pour le matérialisme dialectique revêt un caractère verbal, formel, scolastique. Certains camarades se contentent d'accoler de simples étiquettes dialectiques ou marxisme-léninistes aux différents domaines scientifiques. » Puis il cite plusieurs titres de rapports ou d'articles, sur « Le marxisme et la chirurgie », « La dialectique du moteur à combustion interne », « Pour l'esprit du parti dans les mathématiques », etc.

2. T. 1, par J. Baby, M. Cohen, G. Friedmann, P. Labérenne, J. Langevin, R. Maublanc, H. Mineur, C. Parain, M. Prenant, A. Sauvageot, H. Wallon, Paris, E. S. I., 1936; t. II, par A. Cornu, A. Cuvillier, P. Labérenne, L. Prenant, Paris, E. S. I., 1937.

3. Paris, E. S. I., 1936.

4. Supplément bibliographique d'avril 1936, p. 17. Cf. surtout les deux études de M. Drabovitch dans *Mercure de France*, 15 janvier 1936, p. 271-296 et 15 janvier 1937, p. 281-298.

5. On pourrait généraliser cette remarque. Ainsi dans les discussions relatives à la nature de l'électron (onde ou corpuscule?), M. Langevin opte pour une « synthèse » des deux concepts, au nom de la « dialectique » et du « matérialisme historique ». Après avoir rapporté cette opinion, M. Delevsky, *Revue philosophique*, décembre 1938, p. 295-296, ajoute judicieusement qu'il ne s'agit nullement en l'occurrence d'une antithèse et d'une synthèse de réalités contradictoires, mais uniquement d'accord entre deux notations métaphoriques : « La matière et le rayonnement, dit M. Heisenberg, présentent une remarquable dualité de nature, car ils se comportent tantôt comme des ondes, tantôt comme des corpuscules... Or il est clair que la matière ne peut être à la fois onde et corpuscule : ces deux conceptions sont trop différentes. Cette difficulté se résout lorsque ces deux représentations (corpuscules d'une part, ondes d'autre part) ne sont considérées que comme des analogies qui sont tantôt

vrai que l'histoire des sciences a suivi une trajectoire trop complexe pour pouvoir être définie, dans une formule universelle et simple [1]. On y rencontre un mouvement tantôt continu, tantôt discontinu, une évolution parfois graduelle, parfois explosive, des ascensions et des progrès, mais aussi des stagnations et des régressions, bref une courbe très variée [2]. Si l'évolution de la pensée amène quelquefois la réapparition de certaines thèses ou méthodes abandonnées, puis réhabilitées, ces reprises sont loin de présenter la simplicité et la perfection qui caractérisent la dialectique hégélienne [3]. Les retours de la science aux conditions du passé ne réalisent pas toujours une élévation à une synthèse supérieure; plus d'une fois ils aboutissent à de véritables régressions. D'ailleurs la résurrection de théories et de procédés anciens s'explique facilement par les conditions de recherche, propres à l'esprit humain : ne disposant que de moyens intellectuels limités et de ressources techniques bornées, il se voit obligé de suivre souvent les mêmes chemins, quitte à utiliser pour son progrès l'expérience des générations précédentes. Il y a loin de cette constatation banale à l'affirmation d'une loi de rythme ternaire régulier, dominant toute l'histoire.

Une conclusion s'impose : « Pour prouver sa formule évolutionnelle, la dialectique se voit obligée de s'appuyer sur des faits « déguisés », elle doit évincer des concepts par des mots, elle doit torturer l'ordre des successions, elle doit encadrer ses schémas dans les limites étroites de l'espace et du temps, elle doit recourir à une sélection trop facile de faits de l'histoire des sciences. Les quelques tendances apparemment « dialectiques » qu'on pourrait découvrir dans l'évolution de la science, s'interprètent facilement d'une façon ratio-

variables, tantôt erronées ». On a peine à découvrir dans cette attitude de l'intelligence une application de la dialectique hégélienne.

1. Quiconque entre dans la voie d'une systématisation des faits historiques, y trouve sans peine la confirmation de ses tendances personnelles. Il est assez piquant de remarquer que les découvertes scientifiques, sur lesquelles M. Labérenne fonde le matérialisme historique (*A la Lumière du marxisme*, t. I, p. 246-254 : il s'agit des métagéométries, des quanta, de la relativité d'Einstein, etc.) sont celles-là mêmes que M. Brunschvicg allègue en faveur de l'idéalisme absolu.

2. Dans la *Revue philosophique*, décembre 1938, p. 300-302, M. Delevsky multiplie les exemples.

3. « Tout processus, naturel ou historique, se présente comme une suite de changements. Qu'est-ce qu'un changement? C'est le passage à un autre état, c'est donc en un certain sens la négation de l'état précédent. Par conséquent, le dialecticien trouvera toujours, dans un processus, historique ou naturel, un état qu'il pourra qualifier de négation de l'état précédent, « antithèse » par rapport à la « thèse » précédente. Pour trouver la « synthèse », il ne lui restera qu'à attendre, le temps aidant, que la suite du processus amène un état, semblable sous un certain rapport au premier. Le verbe accomplira son œuvre. » J. Delevsky, *Ibid.*, p. 298.

naliste tout autre que celle que la dialectique tend à prouver »[1].

Dans ces conditions, que reste-t-il de l'héritage spécifiquement hégélien dans le matérialisme marxiste?

II

Les superstructures et les valeurs idéales.

Si l'évolution est au cœur de l'univers, si le mouvement en est l'étoffe pour ainsi dire, quel est le facteur décisif de ce devenir universel? Dans les actions et réactions mutuelles de la nature et de l'idée, à qui convient-il d'attribuer le rôle prépondérant? Fidèle à son inspiration première, le marxisme oppose une conception positiviste et économique de l'histoire aux interprétations spiritualistes et psychologiques. La primauté reconnue à la matière se traduit logiquement ici dans la suprématie de l'économie. Tandis que les philosophes considèrent d'ordinaire le cours des événements comme une manifestation des idées, des passions, des sentiments humains, ou comme une orientation vers un idéal supérieur, Marx[2] raille Proudhon d'avoir soutenu qu'une grande pensée domine chaque époque, le respect de l'autorité au XIe siècle par exemple, le culte de l'individualisme au XVIIIe. Croire cela, ce serait renoncer à faire de l'homme concret, avec ses besoins matériels et ses conditions de vie, le véritable acteur de l'histoire, pour confier ce rôle à une abstraction. Ailleurs il tourne en ridicule le recours à la Providence dans l'interprétation des événements : « De fait ce mot n'explique rien. C'est tout au plus une forme déclamatoire, une manière comme une autre de paraphraser les faits »[3]. Renversant les perspectives, Marx voit la « base déterminante de l'histoire » dans les facteurs économiques, qui en dernière analyse conditionnent les arts, les sentiments, la philosophie, la morale, la religion, les institutions politiques et juridiques. Toutes ces superstructures, embrassant le domaine spirituel, n'offrent pas une histoire propre, indépendante[4] : elles ne sont que le reflet ou l'écho, dans la conscience, de la structure économique à un moment donné.

Tel est pour Marx « le fil conducteur » de toutes les recherches, qu'Engels qualifie de « découverte révolutionnaire », circulant « à

1. J. Delevsky, *Ibid.*, p. 302-306.
2. *Misère de la philosophie*, p. 163-164; *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 197-198.
3. *Misère de la philosophie*, p. 170.
4. *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 248, 250.

travers toutes les productions littéraires du Parti »[1]. La préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*[2] résume cette attitude en une page souvent citée : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté; ces rapports de production correspondent à un degré de développement donné de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle, sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le procès de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine la réalité; c'est au contraire la réalité sociale qui détermine leur conscience ».

Afin d'éviter des critiques injustes, il convient d'écarter dès l'abord une interprétation trop facile. Si les facteurs économiques constituent le ressort profond de l'évolution, il n'en est pas moins vrai que, même dans l'hypothèse marxiste, ils n'exercent leur action qu'à travers la psychologie humaine. Directement nous obéissons à des impulsions conscientes et non à des puissances matérielles aveugles. Tel est le sens de l'aphorisme souvent répété par Engels : « Tout ce qui met les hommes en mouvement passe nécessairement par leur cerveau »[3]. L'acte même de manger et de boire débute par une impression de faim et de soif, pour s'achever en une impression de satiété. Le contact du monde extérieur se reflète dans le « cerveau » sous forme de sensations ou d'idées et y provoque des désirs ou des vouloirs. De là l'originalité des idéologies et leur autonomie apparente à l'égard des causes matérielles : c'est par la conscience que l'esprit diffère de la nature. L'araignée ourdit des réseaux de fils comparables aux mailles du tisserand, l'abeille confond l'architecte par son habileté constructive : « Mais ce qui distingue dès l'abord, écrit Marx, le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche[4] ». Ce but conscient, il le projette dans la matière, il y trouve l'inspiration de son œuvre.

1. *Études philosophiques*, p. 91, 93, 163. Selon la remarque d'ANDLER, Introduction et commentaires du *Manifeste communiste*, t. II, p. 74-75, FRÉDÉRIC LIST fut le premier à attribuer aux « forces productives » un rôle tellement important, qu'elles spécifient les diverses civilisations : pastorale, agricole, commerçante, industrielle.
2. Paris, Giard, 1909, p. 4. Cf. ENGELS, *Études philosophiques*, p. 59-63; *M. E. Dühring*, t. III, p. 23-24; MARX, *Idéologie allemande*, p. 157-158.
3. *Études philosophiques*, p. 33, 57, 59.
4. *Le Capital*, t. I, p. 76.

Détaché de son contexte et isolé de l'ensemble du système, ce passage du *Capital* pourrait être interprété dans le sens d'une différence spécifique irréductible entre l'homme et l'animal. Il est certain que la conscience, la capacité de réflexion révèlent une puissance d'abstraction, génératrice du langage, qui nous classe dans un rang à part. L'animal est prisonnier des habitudes de l'espèce, soumis au mécanisme de l'instinct, incapable de réels progrès, car ses inventions ne sont jamais que des variations sur le thème de la routine. L'homme au contraire imagine toujours de nouvelles synthèses, invente des combinaisons à l'infini : « Or du limité à l'illimité, dit Bergson, il y a toute la distance du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une différence de degré, mais de nature »[1]. Cependant le contexte immédiat exclut chez Marx l'intention d'établir une coupure aussi profonde dans l'évolution de la matière à l'esprit. Quelques lignes plus haut il assimile le travail de l'homme primitif à l'activité d'une « puissance naturelle », d'ordre matériel, et le réduit à des mouvements des bras, des jambes, de la tête et des mains. D'ailleurs nous avons montré précédemment, que le marxisme imagine entre tous les êtres de la nature une évolution radicale, universelle, sans rupture de continuité.

Bien qu'il reconnaisse à l'homme le privilège d'obéir à des raisons conscientes, Marx se hâte néanmoins d'ajouter que derrière ces mobiles se cachent d'autres forces motrices; les mouvements d'idées et les conflits d'aspirations dépendent d'une cause plus profonde[2]. Pour en découvrir la nature, il faut se pencher sur l'activité fondamentale de l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire un travailleur vivant dans des conditions économiques déterminées; il ne suffit donc pas de considérer les apparences qu'il se donne à ses propres yeux et à ceux d'autrui, ni l'opinion qu'il a de lui-même et de ses motifs d'action. De même que l'œil ou le photographe redresse l'image renversée sur la rétine ou dans l'objectif, ainsi faut-il retourner l'ordre apparent des facteurs qui dirigent notre conduite. Au lieu d'en attribuer la raison dernière à des pensées ou à des impressions, il faut au contraire voir en celles-ci un effet des conditions d'existence : « Les formations vagues du cerveau des hommes, écrit Marx, sont nécessairement des suppléments de leur processus vital matériel, empiriquement constatable et lié à des présuppositions matérielles »[3].

1. *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 3e éd., 1907, p. 285-286. Cf. A.-D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1905, p. 176-185.

2. Engels, *Études philosophiques*, p. 55-56; Lénine, *Marx, Engels, marxisme* p. 23.

3. *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 158; *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. Ollivier, Paris, E. S. I., 1928, p. 54.

En résumé, à chaque stade de l'évolution, l'état des forces productives engendre tels ou tels rapports économiques, qui à leur tour déterminent certains rapports sociaux, lesquels enfin conditionnent les idéologies : c'est ce que le marxisme se propose d'établir par l'histoire.

En effet les premiers besoins des hommes étant d'ordre physique, leur première activité ne tend qu'à les satisfaire. Ainsi écrivent-ils la première page de l'histoire, ou plutôt sa préface. Les liens qui unissent les hommes entre eux sont d'abord des rapports matériels, issus de la nécessité de se nourrir, de se vêtir, de se loger, et que Marx appelle « rapports de production »[1]. Des méthodes de travail dépend la structure de la société : un changement dans ces méthodes transforme la manière de gagner la vie et du même coup les relations humaines ; le moulin à bras a créé un état féodal de subordination au suzerain ; le moulin à vapeur, une société dominée par l'industriel capitaliste[2].

La division des tâches suscita, à un moment de l'histoire, de nouveaux rapports de production qui, sanctionnés, fixés dans des institutions stables, et exprimés en langage juridique et non plus économique, s'appelèrent « rapports de propriétés ». D'un autre point de vue, l'organisation collective du travail exigea une autorité et une direction, assumées par quelques chefs d'entreprise, de sorte que les rapports de production prirent la forme de « rapports de classe ».

De la domination économique à la domination politique il n'y a qu'un pas ; la classe des propriétaires ne tarda pas à le franchir, en accaparant la direction des affaires publiques et en créant un organisme nouveau, pour défendre ses intérêts contre toute réaction intérieure ou extérieure : telle est l'origine de l'État[3]. Hegel, avec la tradition ancienne, voyait dans l'État ou régime politique, l'élément primitif, déterminant, et dans la société civile ou système des relations économiques, un facteur secondaire, dérivé du premier et soumis à son influence. Il faut au contraire renverser cette perspective : à toutes les époques de l'histoire l'existence et la structure de l'État ont été déterminées par les conditions matérielles de vie, en d'autres termes, par la nature des forces productives et des rapports d'échange. Il n'est en somme que le reflet des besoins économiques de la classe dominante ; dans les temps modernes en particulier, il

1. BOUKHARINE, *La théorie du matérialisme historique*, p. 264-265, en montre l'extrême variété.
2. *Misère de la philosophie*, p. 155-156.
3. J. BABY, *A la lumière du marxisme*, t. I, p. 286-292.

est entièrement à la discrétion de la bourgeoisie, grâce à la dette publique et au crédit, qu'elle accorde ou refuse à ses valeurs en Bourse[1].

A mesure que la classe dirigeante enrichissait son expérience par ses relations avec la nature et par l'exploitation du travail d'autrui, à mesure que sa conception du monde se compliquait et se perfectionnait, en raison de la division des tâches et des loisirs qui en découlent, dans cette même mesure se formèrent et s'organisèrent ses idées scientifiques, artistiques, philosophiques, juridiques, morales et religieuses. Le groupe social qui dispose des forces de production matérielle, possède également les moyens de production spirituelle : il pense et impose aux autres ses conceptions, doublant son pouvoir matériel d'une emprise spirituelle : « Les idées dominantes d'un temps n'ont jamais été que les idées de la classe dominante »[2]. Il en est ainsi dans tous les domaines. Le droit privé par exemple, qui se borne à sanctionner les rapports normaux entre citoyens à un moment donné, n'est que l'expression juridique de la situation économique[3].

Cependant l'invention des idéologies ne revient qu'à une partie de la classe dirigeante, une coupure s'étant opérée dans ses rangs, par suite de la division des tâches : les uns sont devenus des « penseurs », « des idéologues actifs et conceptifs...., qui prennent comme principale branche d'industrie de développer l'illusion de cette classe sur elle-même »; « les autres ont à l'égard de ces idées et de ces illusions un rôle plutôt passif et réceptif, parce qu'ils sont en réalité les membres actifs de cette classe et ont moins le temps de se créer des illusions et des idées sur eux-mêmes »[4].

Cette scission entre intellectuels et industriels peut même aboutir à une sorte d'opposition et d'hostilité, temporaire toutefois et appelée à disparaître spontanément, aussitôt qu'une collision met en danger les intérêts communs du groupe.

Les idées ne s'imposent qu'à condition d'offrir une valeur universelle et éternelle. Une classe qui se substitue à une autre, ne

1. Marx, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 246; Engels, *Études philosophiques*, p. 60. « Ce sont les souverains qui, de tout temps, ont subi les conditions économiques, mais... ce ne sont jamais eux qui leur ont fait la loi. La législation tant politique que civile ne fait que prononcer, verbaliser le pouvoir des rapports économiques. » Marx, *Misère de la philosophie*, p. 116.

2. *Le manifeste communiste*, p. 51.

3. Engels, *Études philosophiques*, p. 59-63. « Les lois, la morale, la religion, constituent pour (le prolétaire) autant de préjugés bourgeois, derrière lesquels se dissimulent autant d'intérêts bourgeois. » *Le manifeste communiste*, p. 38. « Les idées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression idéale des conditions matérielles dominantes, les conditions matérielles dominantes prises comme idées ». *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 193.

4. *Idéologie allemande*, *Ibid.*, p. 194.

réussit à la supplanter qu'en présentant ses intérêts particuliers comme des avantages collectifs de la société tout entière, c'est-à-dire en conférant à sa pensée une portée absolue, indépendante du temps et de l'espace [1].

A un certain stade de leur développement les forces productives, cessant d'être en harmonie avec les rapports sociaux existants, trouvent en eux une entrave au lieu d'un soutien. Alors s'ouvre une ère de révolution. Le changement qui s'est produit dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement les formes juridiques, politiques, philosophiques, morales, etc., qui reposaient sur elle. C'est cette transformation des superstructures qui amène les hommes à prendre conscience du conflit latent, pour en favoriser la solution. Mais en réalité l'évolution matérielle a précédé et provoqué le bou eversement spirituel [2]. Une société ne disparaît jamais avant l'épuisement de toutes ses forces productives; une nouvelle forme sociale ne se substitue pas à l'ancienne, avant que son assise économique n'ait été préparée par celle-ci. L'humanité ne se pose un problème qu'au moment où les conditions matérielles de sa solution sont déjà réalisées, ou du moins en voie d'accomplissement. D'où cette conclusion d'une lettre de Marx à Annenkov : « Posez un certain état de développement des facultés productives des hommes et vous aurez une telle forme de commerce et de consommation. Posez certains degrés de développement de la production, du commerce, de la consommation, et vous aurez telle forme de constitution sociale, telle organisation de famille, des ordres ou des classes, en un mot telle société civile. Posez telle société civile, et vous aurez tel État politique, qui n'est que l'expression officielle de la société civile » [3]. On peut en dire autant de la science, de l'art, de la philosophie, de la morale, du droit et de la religion.

1. *Ibid.*, p. 195.

2. MARX, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Préface, p. 5-7. « Faut-il une perspicacité profonde pour comprendre que les idées des hommes, leurs aperçus concrets autant que leurs notions abstraites, et, en un mot, leur conscience se modifient avec leurs conditions d'existence, avec leurs relations sociales, leur vie sociale? L'histoire des idées, que prouve-t-elle, sinon que la production intellectuelle se métamorphose avec la production matérielle?... On parle d'idées qui révolutionnent la société tout entière. On ne fait ainsi que formuler un fait, à savoir que les éléments d'une société nouvelle se sont formés dans la société ancienne; que la dissolution des idées anciennes va de pair avec la dissolution des anciennes conditions d'existence. » *Le manifeste communiste*, p. 51.

3. Lettre du 28 décembre 1848, rapportée dans *Études philosophiques*, p. 139. Tout l'ouvrage d'ENGELS sur *L'origine de la famille*, trad. BRACKE, Paris, Costes, 1936, tend à prouver que le régime familial est un produit du régime social et que son évolution s'opère en fonction des conditions économiques. De son côté BOUKHARINE reprend le même thème à propos de l'État, du droit, de la politesse, de la science, de la religion, etc., dans *La théorie du matérialisme historique*, p. 157-220.

*
* *

Voilà la formule générale du matérialisme économique, ainsi du moins qu'il fut conçu par ses fondateurs. Marx, il est vrai, à la fin de sa carrière et surtout Engels, après la mort de son ami, en adoucirent les termes, sous la pression des critiques qui s'élevèrent violentes, à l'extérieur et même à l'intérieur de leur parti [1].

D'abord, ils élargirent au delà de toutes limites la notion fondamentale de « facteurs économiques ». Dans une lettre à Starkenburg [2], Engels l'étend non seulement aux modes de production, d'échange, de répartition des richesses, mais encore à la situation géographique, aux moyens de transport, aux survivances traditionnelles du passé, et même à la race et au milieu ambiant. Certains marxistes modernes y englobent jusqu'à l'agent de production qu'est l'homme, avec le tissu de ses énergies et de ses relations; or l'action de l'homme s'exerce par ses membres, ses outils, les animaux qu'il dresse au travail et même par son cerveau, qui organise et répartit les tâches, pour un accroissement du rendement [3].

De plus, Engels vieillissant n'entend pas réserver toute influence sur le cours de l'histoire aux seuls facteurs matériels, à l'exclusion des autres, bref réduire l'humain à l'économique : « C'est Marx et moi-même, partiellement, écrit-il, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes attachent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, ni le lieu, ni l'occasion de rendre justice aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque » [4]. Si les superstructures dérivent des conditions matérielles, elles deviennent, à leur tour, source d'activité et principe régulateur. La dialectique hégélienne implique, en effet, action et réaction mutuelles des termes en présence; les rapports qu'elle engendre, étant bien plus complexes que la causalité mécanique, ne s'exercent pas dans une direction rectiligne; ils sont enchevêtrés les uns dans les autres [5].

Les idéologies, une fois conçues par le cerveau et incorporées aux

1. Séligman, *L'interprétation économique de l'histoire*, trad. Barrault, Paris, Rivière, 1re partie, chap. v, surtout p. 65-66, 70.

2. Rapportée dans *Œuvres philosophiques*, p. 161-164.

3. L. Prenant, *A la lumière du marxisme*, t. II, p. 46-47.

4. Lettre à Joseph Bloch, dans *Études philosophiques*, p. 150-153.

5. Lettres d'Engels à Conrad Schmidt et à Franz Mehring, dans *Études philosophiques*, p. 159-160, 167.

institutions sociales, acquièrent une certaine indépendance et un caractère absolu, qui finissent par étouffer dans l'homme la conscience de leur origine économique; sinon elles perdraient leurs apparences de valeurs idéales. A partir du moment où elles sont constituées, elles se développent et s'enrichissent à la manière des mouvements de pensée, c'est-à-dire sur un plan transcendant et selon un rythme original. Désormais l'homme est la victime inconsciente d'une mystification, car les forces motrices de son activité lui demeurent inconnues [1]. Ainsi le juriste prononçant une sentence et rendant un jugement croit obéir à des principes de droit éternel, absolu, et nullement aux intérêts de la classe dirigeante, qui lui a confié ses fonctions. Pour s'élever à la dignité de lois et participer à la majesté du code en vigueur, les faits économiques doivent, en effet, revêtir la forme juridique, qui cache leur réalité matérielle, au point de créer une illusion chez les témoins et même les acteurs de cet artifice [2]. A plus forte raison l'individu isolé, qui reçoit de la tradition ou de l'éducation ses idées et ses principes, croit trouver dans une morale, une religion, une philosophie, un droit transcendants, les mobiles déterminants de sa conduite et ignore qu'il est, en réalité, le jouet des intérêts économiques.

Cette autonomie apparente, acquise par les idéologies, leur permet de se poser à leur tour et d'exercer une réelle influence sur le cours des événements, et même sur les facteurs qui leur ont donné naissance. Par exemple l'État, mandaté par la classe dirigeante, reçoit d'elle une certaine autorité, qui tend ensuite à se développer et à rejeter toute entrave. La puissance politique ainsi créée suit évidemment l'évolution économique, dont elle émane et à laquelle elle s'adapte, mais elle réagit sur elle, en raison de l'indépendance relative qu'elle a conquise. Une action mutuelle de deux forces inégales en résulte : le courant économique réussit en général à se frayer son chemin, mais il subit le contre-coup du mouvement politique, qu'il a provoqué et qui se dédouble en deux partis : celui du gouvernement en exercice et celui de l'opposition naturellement suscitée. Désormais la lutte de classes sociales se reflète dans la guerre entre gouvernement et opposition, « à rebours » cependant, « tellement à rebours qu'il a fallu des millénaires pour que nous nous en rendions compte » [3]. Comme une image renversée, la bataille de classes prend les apparences d'un conflit de principes politiques. Mais en réalité, le combat pour la liberté civique n'a jamais été qu'un combat

1. Lettre d'ENGELS à FRANZ MEHRING, *Ibid.*, p. 165.
2. ENGELS, *Études philosophiques*, p. 62-63.
3. Lettre d'ENGELS à CONRAD SCHMIDT, *Ibid.*, p. 154-155.

pour l'émancipation économique. Conclusion générale, qui doit s'étendre également au domaine philosophique, juridique, artistique, moral et religieux [1].

Ainsi s'élaborent dans le marxisme les théories de l'aliénation humaine, de la mystification des consciences et de la lutte de classes.

Lés actions et réactions mutuelles de l'économie et des idéologies sont résumées par Marx dans la Troisième Thèse sur Feuerbach, où il déclare, d'une part, que « les hommes sont des produits des circonstances et de l'éducation », et, d'autre part, que « ce sont précisément les hommes qui modifient les circonstances et que l'éducateur a besoin lui-même d'être éduqué ». Cependant les influences spirituelles restent toujours subordonnées, agissant à la manière d'un choc en retour; leur action n'est qu'une répercussion; leur force vient de l'économie et lui revient, mais comme un écho affaibli et indirect [2]. C'est Engels surtout qui précise l'attitude définitive du marxisme sur ce point, dans une série de lettres, écrites en 1890, 1893 et 1894, vers la fin de sa vie par conséquent [3]. S'il y déclare que les facteurs économiques ne sont pas seuls efficaces et ne suffisent pas à expliquer tous les détails de l'histoire, il ne se lasse pourtant pas de répéter dans chaque lettre, que « le mouvement économique est de beaucoup la force la plus puissante, la plus initiale, la plus décisive », qu'il exerce une « influence dominante » et la « suprématie finale », que c'est « la nécessité économique qui l'emporte toujours en *dernière instance* » et qui « conditionne, en dernière instance, le développement historique », que les conditions économiques « sont

1. « Ce fut précisément Marx qui découvrit le premier la loi d'après laquelle toutes les luttes historiques, qu'elles soient menées sur le terrain politique, religieux, philosophique ou dans tout autre domaine idéologique, ne sont, en fait, que l'expression plus ou moins nette des luttes de classes sociales, loi en vertu de laquelle l'existence de ces classes, et par conséquent aussi leurs collisions sont, à leur tour, conditionnées par le degré de développement de leur situation économique, par leur mode de production et leur mode d'échange, qui dérive lui-même du précédent ». Préface d'ENGELS à la 3e édition allemande du 18-*Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Alcan, 1928, p. 19. Voici par exemple l'application de ce principe à l'histoire de la philosophie : « Hobbes fut le premier matérialiste moderne (dans le sens du XVIIIe siècle), mais un absolutiste à l'époque où la monarchie absolue florissait dans toute l'Europe et engageait en Angleterre la lutte avec le peuple. Locke a été, en religion comme en politique, le fils du compromis de classe de 1688. Les déistes anglais et leurs successeurs plus conséquents, les matérialistes français, furent les philosophes authentiques de la bourgeoisie, les Français furent même ceux de la révolution bourgeoise. Dans la philosophie allemande qui va de Kant à Hegel, on voit passer le philistin allemand, de façon tantôt positive, tantôt négative ». ENGELS, *Études philosophiques*, p. 158.

2. TURGEON. *Critique du matérialisme historique*, t. VII des *Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes*, Rennes, Plihon et Hommay, 1920, p. 17.

3. Il mourut en 1895.

finalement déterminantes »[1]. Avec une insistance qui confine à la monotonie, il conclut sans cesse que « les conditions économiques, si influencées qu'elles puissent être par les autres conditions politiques et idéologiques n'en sont pas moins, en dernière instance, les conditions déterminantes, constituant d'un bout à l'autre le fil rouge, qui, seul, vous met à même de comprendre »[2].

Des déclarations aussi nettes se suffisent à elles-mêmes. Pourquoi faut-il que certains commentateurs modernes[3] les négligent ou les atténuent, au point de ne confier aux facteurs matériels qu'un rôle banal, dans le jeu complexe des actions et réactions causales, comme à une condition quelconque entre beaucoup d'autres d'égale importance? Adopter une telle interprétation, c'est évidemment corriger le marxisme et le réconcilier avec l'histoire, qui ne reconnaît pas l'influence exclusive, ni même décisive, de l'économie sur le cours de tous les événements. Mais n'est-ce pas en même temps lui arracher le fondement, sur lequel les premiers architectes l'avaient bâti, rejeter l'idée-force qui l'animait, et, par conséquent, le dépouiller de son caractère original? Dans ces conditions, pourquoi Engels et les marxistes ultérieurs auraient-ils exalté le matérialisme économique comme une « découverte révolutionnaire », « géniale » de K. Marx? De tout temps les historiens depuis Hérodote et Thucydide, jusqu'à Montesquieu, Bastiat, Adam Smith et Stuart Mill, ont subordonné plus ou moins l'activité sociale au milieu physique, géographique, économique, à la race, aux traditions, etc.[4] En restant simplement dans leur sillage, Marx n'aurait fait que suivre une tradition ancienne, banale.

1. *Études philosophiques*, p. 160, 158, 162, 150, 151.

2. *Ibid.*, p. 163. Cf. aussi *M. E. Dühring*, t. I, p. 17; t. III, p. 23-24. M. Wallon se fait l'écho de cette pensée dans *Commune*, juillet 1936, p. 1370.

3. M. Friedmann, par exemple, proteste contre « les déformations » du marxisme « vulgaire », dont des historiens « peu renseignés ou peu honnêtes » se rendraient coupables dans des cours de facultés et même de Sorbonne. Il leur reproche de réduire les facteurs économiques aux seules conditions matérielles, d'ignorer les réactions des superstructures et d'identifier par conséquent le marxisme avec un fatalisme grossier, comme si les vicissitudes de la production déterminaient nécessairement tous les détails de l'évolution politique, scientifique, morale, etc. (*A la lumière du marxisme*, t. I, p. 266-278; *La crise du progrès*, p. 199). Évidemment ceux qui s'en tiennent à une telle conception négligent les corrections et les précisions apportées par les fondateurs du système. Mais sous prétexte de les condamner, il ne faudrait pas tomber dans l'excès opposé, en dépouillant la notion de facteurs économiques de son sens naturel au prix de graves équivoques, et en amenuisant tellement le rôle des conditions matérielles, qu'elles cessent d'être « décisives », « déterminantes », en dernier ressort, de l'emporter toujours « en dernière instance ». C'est contredire ouvertement les intentions les plus manifestes de Marx et d'Engels, et dépouiller le marxisme de son essence, sous l'influence de préoccupations spiritualistes, qui lui sont complètement étrangères.

4. Turgeon, *Critique du matérialisme historique*, p. 6-8.

Aussi Lénine croit-il demeurer plus fidèle à l'esprit d'innovation de son maître, en adoptant une conception de l'histoire rigoureusement matérialiste, et en ramenant sans restriction les « rapports idéologiques » aux « rapports de production », et « ces derniers au niveau des forces productives » [1]. Seule cette réduction, ajoute-t-il, permet d'assimiler l'évolution humaine à un processus d'histoire naturelle, et d'y découvrir la régularité des lois de l'univers, qui ne dépendent pas de la volonté, de la conscience, des intentions de l'homme, mais les déterminent au contraire : « Cette hypothèse a élevé pour la première fois la sociologie au rang de science..., en donnant la possibilité d'appliquer à ces rapports le criterium scientifique universel de la répétition » [2]. Lénine fait remarquer que *Le Capital*, décrivant l'évolution de l'humanité vers le régime capitaliste au moyen de la lutte des classes, borne ses analyses « aux seuls rapports de production entre les membres de la société : sans avoir une seule fois recours pour expliquer les choses à des facteurs étrangers à ces rapports de production ». Toutefois, si le « squelette » de cet ouvrage se réduit « exclusivement » à cette solution, Marx n'en a pas moins « revêtu le squelette de chair et de sang », en étudiant « toujours et partout les superstructures répondant à ces rapports de production » [3].

Quoi qu'il en soit, si l'expérience de la vie et l'étude de l'histoire l'ont amené à nuancer sa première hypothèse trop radicale, Marx n'a jamais renoncé à revendiquer la suprématie des facteurs matériels et leur influence décisive sur les idées scientifiques, philosophiques, morales, religieuses, etc., qui se résorbent finalement dans le courant de l'économie. Il reste donc le théoricien du matérialisme économique.

* * *

Simple reflet cérébral des relations sociales, toute idéologie participe à leur contingence et à leur mobilité : c'est un produit historique, sans autonomie propre. A mesure que l'activité humaine se développe et crée de nouvelles inventions, les techniques changent et se perfectionnent, la société se transforme, et avec elle, la structure mentale de l'homme. Ainsi de la conception matérialiste de l'histoire

1. *Du matérialisme historique*, p. 16-19.

2. *Ibid.*, p. 17. Plus loin (p. 52) Lénine ajoute : « Avis à Messieurs les subjectivistes qui distinguent l'évolution sociale de l'évolution de l'histoire naturelle précisément parce que l'homme se pose des « buts » conscients, et se laisse guider par des idéals déterminés ».

3. *Ibid.*, p. 18-19.

découle, comme une conséquence logique, l'attitude du marxisme à l'égard des valeurs spirituelles de vérité et de justice, à l'égard de l'ordre idéal en un mot. Entre ces deux doctrines complémentaires le passage est de plain-pied : le culte de la matière conduit naturellement au relativisme.

L'intelligence possède-t-elle le pouvoir d'atteindre la vérité absolue? A la question ainsi posée Engels répond affirmativement, pourvu que l'on envisage la somme indéfinie des connaissances acquises par l'ensemble des générations passées et futures, que l'humanité subsiste assez longtemps et qu'il ne se produise, ni dans les organes ni dans les objets, de modifications susceptibles de compromettre notre savoir [1]. Cette déclaration, dit-il, paraît d'ailleurs banale et stérile, car l'avènement final de la vérité s'accomplit à travers une multitude d'erreurs [2]. Engels distingue, en effet, trois ordres de connaissances différentes.

D'abord celles qui concernent les êtres inanimés : « Si on trouve plaisir à appliquer de grands mots à des choses très simples, on peut dire que *certains* résultats de ces sciences sont des vérités éternelles, des vérités définitives et sans appel » [3]. Mais il faut se hâter d'ajouter qu'elles deviennent de plus en plus rares, puisqu'en mathématique, en physique, en chimie et en géologie, les découvertes modernes (grandeurs infiniment variables, atomes, molécules, ondes, etc.) suggèrent des hypothèses impossibles à vérifier par l'expérience. C'est, en effet, une idée chère au marxisme : l'action est le criterium de la vérité. Quand nous utilisons les objets d'après la connaissance que nous en avons, le succès de nos opérations prouve infailliblement l'exactitude de nos conceptions. Souvent Engels allègue le proverbe anglais : « The proof of the pudding is in the eating ». Si nos perceptions étaient fausses, nos prévisions le seraient également, et nos actions apparaîtraient vouées à l'échec [4]. Il est certain que l'expérience est un précieux indice de vérité et le point de départ de toute connaissance. Mais la tenir pour l'unique criterium, c'est côtoyer l'écueil du pragmatisme empiriste, hostile à toute métaphysique.

1. *M. E. Dühring*, t. I, p. 122-123.

2. On trouve sous la plume de Lénine en particulier *(Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 96, 104-109, 269-270) certaines affirmations qui, prises en elles-mêmes, rendent un son très juste. La connaissance humaine, dit-il, étant progressive, tend vers son objet par approximations successives. Imparfait par nature, l'homme ne s'assimile que peu à peu une vérité absolue, qui le dépasse. Contrairement à la conclusion qu'il en tire, une telle attitude mentale n'est nullement le privilège du matérialisme; elle caractérise toutes les doctrines étrangères au relativisme sceptique.

3. *M. E. Dühring*, t. I, p. 124-126, 130-133.

4. Engels, *Études philosophiques*, p. 25, 107-109. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 159.

La seconde des Thèses de Marx sur Feuerbach semble céder à ce préjugé : « La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique... La discussion sur la réalité ou l'irréalité de la pensée, isolée de la pratique, est purement scolastique » [1].

Après les sciences des êtres inanimés, les sciences des organismes vivants. Ici la causalité réciproque des phénomènes est tellement enchevêtrée que chaque question en soulève une infinité d'autres, et que sa solution exige souvent des siècles de recherches. Ajoutez à cela que certaines découvertes, celle de la cellule par exemple, imposent une révision totale de toutes les hypothèses antérieures. Engels de conclure : « Celui-là donc qui voudra établir en ces matières des vérités authentiques invariables devra se contenter de platitudes comme celles-ci : Tous les hommes sont mortels, etc. » [2].

C'est surtout dans le troisième groupe de sciences, historiques et sociales, relatives aux conditions de vie humaine, aux formes juridiques et politiques et à leurs superstructures, que les obstacles se dressent insurmontables. La répétition des mêmes situations est très rare et les circonstances de leur retour ne sont jamais identiques; de plus, l'influence causale des formes sociales sur les idéologies n'apparaît généralement qu'au moment de leur déclin et de leur disparition : « La connaissance est donc ici essentiellement relative » [3], se bornant à certaines structures politiques et sociales, localisées et éphémères. Les vérités immuables se réduisent dès lors à « des platitudes et lieux communs de la pire espèce », sans utilité. Ainsi les sciences de la pensée, comme la logique et la dialectique, n'ont pas réussi à rallier les esprits aux mêmes principes. Ce que l'on appelle raison éternelle et que l'on regarde comme une norme absolue, ne représente souvent rien de plus que la mentalité idéalisée de la classe bourgeoise [4]. Puisque l'univers ne se compose pas d'éléments stables et qu'il est soumis à un devenir incessant, il est impossible d'établir des solutions définitives et des vérités éternelles. Toute connaissance présente nécessairement un caractère borné, solidaire des conditions

1. A cette critique H. Poincaré répond avec à-propos : « Devons-nous condamner les études faites sur l'étoile Sirius, sous prétexte que nous n'exercerons probablement jamais aucune action sur cet astre? » *Revue de méta. et de mor.*, 1902, p. 266.

2. *M. E. Dühring*, t. I, p. 126.

3. *Ibid.*, p. 128.

4. *M. E. Dühring*, t. III, p. 5. « Il s'ensuit que, tant que les classes existent, il ne peut y avoir une seule théorie de la connaissance (pas plus qu'une seule morale), mais que dans un même ordre social et économique plusieurs théories doivent exister ». Max Raphael, *La théorie marxiste de la connaissance*, p. 19. Ailleurs (p. 141) le même auteur déclare qu'il y a plusieurs logiques, dont aucune n'offre une valeur absolue, car elles sont le fruit de l'évolution historique.

contingentes de son élaboration. Il n'y a donc pas lieu de redouter « les antinomies irréductibles pour la vieille métaphysique toujours en usage du vrai et du faux, du bien et du mal, de l'identique et du différent, du fatal et du fortuit; on sait que ces antinomies n'ont qu'une valeur relative, que ce qui est maintenant reconnu comme vrai a son côté faux caché qui apparaîtra plus tard, de même que ce qui est actuellement reconnu comme faux a son côté vrai grâce auquel il a pu précédemment être considéré comme vrai; que ce que l'on affirme nécessaire est composé de purs hasards et que le soi-disant hasard est la forme sous laquelle se cache la nécessité — et ainsi de suite »[1].

Comment pourrait-il en être autrement, puisque, au dire de Marx, « les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires* »[2].

Croyant à l'existence, dans une même société, de structures mentales variées, de types de conscience différents, bref à une vérité de classe, le marxisme reste fidèle à lui-même en récusant *a priori* toute discussion avec les savants et philosophes « bourgeois ». Une argumentation ou même une observation objective, de portée universelle, est un leurre à ses yeux. La possession du vrai devient un privilège de caste, auquel les étrangers ne sauraient prétendre[3]. Nous verrons plus loin que c'est une prérogative du prolétariat.

*
* *

Les règles de la morale subissent les mêmes vicissitudes que les principes métaphysiques. Dans les pays civilisés d'Europe, trois grandes doctrines sont simultanément en vigueur : « la morale chrétienne féodale », survivance d'un passé périmé, « la morale bourgeoise »' actuellement en honneur, et « la morale prolétarienne », anticipation

1. ENGELS, *Études philosophiques*, p. 49-50, 17. *Le manifeste communiste*, p. 47. Voilà pourquoi ENGELS raille DÜHRING de sa foi en des vérités définitives : *M. E. Dühring*, t. I, p. 20-21. C. RAPPOPORT fait de la négation des lois et vérités éternelles l'un des traits caractéristiques de la méthode marxiste : *La revue marxiste*, février 1929, p. 63.

2. *Misère de la philosophie*, p. 156. C'est MARX qui souligne cette conclusion. Il reprend la même formule dans une lettre à ANNENKOV : *Études philosophiques*, p. 141.

3. N. BERDIAEFF, *Problème du communisme*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 117-118.

de l'avenir. Quelle est la vraie? se demande Engels. Aucune n'est absolument définitive [1]. Tout au plus pourrait-on revendiquer pour la dernière le plus grand nombre d'éléments durables. Le fait que les trois classes, aristocratie, bourgeoisie et prolétariat, ont chacune leur éthique respective, démontre que, consciemment ou non, l'homme puise en dernière analyse ses idées morales dans les conditions économiques, qui fixent sa situation sociale [2]. Comme l'évolution historique est fondée sur la lutte des classes, « la morale a toujours été une morale de classe; ou bien elle a justifié la domination et les intérêts de la classe dominante, ou bien elle a représenté, dès que la classe opprimée devenait assez puissante, la révolte contre cette domination et les intérêts d'avenir des opprimés » [3]. Il faut donc renoncer à toute morale dogmatique, à toute loi éternelle et immuable. Une éthique vraiment humaine, supérieure à l'antagonisme de classe, ne sera viable que dans une société qui aura dépassé et même oublié ce stade de division [4].

En attendant, Marx tourne en ridicule « une bande d'étudiants à peine à l'âge de raison et de docteurs superfins », qui voudraient donner au socialisme, au lieu d'une base matérialiste, une orientation née de la croyance aux valeurs morales, qu'il appelle ironiquement « une nouvelle mythologie, avec toutes ses déesses de la justice, de la liberté, de l'égalité et de la fraternité » [5]. Pures « catégories plus ou moins morales qui sonnent si bien » [6]. Charité, dévouement, abnégation, repentir, pensée du salut, espoir des récompenses, etc., sont à ses yeux des « idées fixes chrétiennes », qu'il prétend avoir anéanties, en montrant « que ce ne sont que de vulgaires bouffonneries » [7]. La morale traditionnelle, « c'est l'impuissance mise en action » [8].

Aussi, lorsqu'en 1864, à Londres, Marx sera chargé par la première internationale de rédiger une déclaration de principes et un règle-

1. *M. E. Dühring*, t. I, p. 134-135. Cf. *Études philosophiques*, p. 44. A propos du recours à la « justice éternelle », Engels écrit ailleurs : « Cet appel à la morale et au droit ne nous fait pas gagner la largeur d'un doigt dans la science; la science économique ne saurait, dans l'indignation morale, si justifiée qu'elle puisse être, voir un argument, mais seulement un symptôme ». *M. E. Dühring*, t. II, p. 10-11.
2. *M. E. Dühring*, t. I, p. 135.
3. *Ibid.*, p. 136.
4. *Ibid.*, p. 136-137.
5. Lettre du 19 octobre 1877, citée par Lénine, *Marx, Engels, marxisme*, p. 134.
6. *Morceaux choisis*, p. 211. Engels s'attache longuement à démontrer que la notion d'égalité a évolué avec l'état économique des peuples : *M. E. Dühring*, t. I, p. 152-159.
7. Telle est l'une des conclusions de *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, p. 108.
8. *Ibid.*, p. 108.

ment pour la nouvelle organisation, il s'excusera, comme d'une concession forcée, d'avoir employé certaines formules : « On m'imposa, écrit-il, d'introduire dans le préambule des statuts deux phrases sur les Devoirs et les Droits, sur la Vérité, la Morale et la Justice. Mais je les ai placées de telle façon que cela ne puisse pas faire de mal »[1].

Le communisme moderne n'est donc que l'écho fidèle de Marx et d'Engels, dans sa conception d'une morale relative et contingente. Lénine expose clairement sa pensée dans un discours prononcé le 2 octobre 1920 au troisième congrès panrusse des Jeunesses communistes [2]. Après avoir rejeté toute morale fondée sur Dieu ou sur des « phrases idéalistes ou semi-idéalistes », il conclut : « Nous répudions toute moralité provenant d'une inspiration étrangère à l'humanité, étrangère aux classes sociales. Ce n'est, disons-nous, que mensonges, duperies, c'est bourrer le crâne aux ouvriers et aux paysans dans l'intérêt des propriétaires fonciers et des capitalistes. Nous disons que notre moralité est entièrement subordonnée aux intérêts de la lutte de classe du prolétariat. Notre moralité se déduit des intérêts de la lutte de classe du prolétariat ». En vertu de ces principes, Lénine engage à la ruse et au mensonge, pour parvenir au but suprême [3]. La fin justifie les moyens.

Voici le parallèle établi par Boukharine [4] entre la morale bourgeoise et la morale prolétarienne. La première se réduit à un code de règles indispensables au maintien du régime capitaliste; mais la conscience de cette origine ayant disparu, elle revêt désormais les apparences de contraintes supérieures à l'homme et quasi divines. L'impératif catégorique de Kant est devenu un « fétichisme éthique ». Aux yeux des prolétaires, les prescriptions morales ont perdu ce caractère absolu et mystérieux; ce sont des impératifs hypothétiques, de « simples règles techniques de conduite », à observer dans la lutte de classe, pour l'avènement de la société communiste. Elles ont la même valeur et la même portée que les directives suivies par « le menuisier pour faire un tabouret ». De part et d'autre on doit adopter tel ou tel moyen, si l'on veut parvenir à la fin; les prescriptions découlent de la nature du but poursuivi. Boukharine conclut que ce changement de

1. J. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 130-131.
2. *Œuvres complètes*, trad. t. XXV, p. 457 et s., surtout p. 464; reproduit dans *La religion*, Paris, Bureau d'éditions, 1936, p. 68.
3. *La maladie infantile du communisme*, Paris, Librairie de l'*Humanité*, 1924, p. 56, 88. YVON, *L'U. R. S. S. telle qu'elle est*, Paris, Gallimard, 1938, p. 92, raconte qu'il a entendu enseigner, dans une université russe, que le mensonge est une catégorie historique.
4. *La théorie du matérialisme historique*, p. 256.

perspective suffit à entraîner la disparition de la morale proprement dite, car celle-ci se compose essentiellement « de règles dissimulées sous une enveloppe fétichiste... Il ne viendra par exemple à l'esprit de personne de qualifier le statut d'une coopérative ou d'un parti d' « éthique » ou de « moral ». Ceci parce qu'en ce cas, chacun saisit le sens *humain* de ce statut. L'éthique, elle, suppose un brouillard fétichiste, où plus d'un perd sa route. Ainsi le prolétariat a *besoin de normes de conduite* et très précises, mais il n'a nul besoin d' « éthique », c'est-à-dire de sauce fétichiste pour un mets utile ». Une technique prend la place de la morale traditionnelle.

De cette doctrine relativiste le marxisme n'hésite pas à déduire toutes les conclusions logiques. D'après *Le Capital*, la forme « germano-chrétienne » de la famille caractérise l'une des phases transitoires de l'histoire, au même titre que les antiques formes grecque, romaine et orientale [1]. Aux trois principaux stades de l'évolution humaine (état sauvage, barbarie, civilisation), Engels fait correspondre trois formules différentes de mariage : mariage par groupe, mariage syndyasmique, monogamie. Autant d'institutions qui tendent à une diminution progressive de liberté pour la femme, dans le choix de son mari. En particulier, « la monogamie est née de la concentration de grandes richesses dans les mêmes mains — celles d'un homme — et du désir de transmettre ces richesses par héritage aux enfants de cet homme-là et d'aucun autre » [2]. A vrai dire la polyandrie seule s'oppose à ce but. Voilà pourquoi dans la société capitaliste, l'homme n'a pas cessé de pratiquer « la polygamie ouverte ou cachée »; l'adultère et la prostitution, qui sont aujourd'hui d'une pratique courante, apparaissent comme des conséquences naturelles de l'égoïsme bourgeois et de son attachement aux biens de famille [3]. Il n'y a dans cette attitude qu'hypocrisie et mensonge [4].

Aussi le double caractère imprimé à la monogamie par les conditions économiques qui l'ont engendrée, est-il appelé à s'effacer.

1. Lénine reprend ce passage pour le commenter, dans *Marx, Engels, marxisme*, p. 40-41.

2. *L'origine de la famille*, p. 79-80.

3. *Ibid.*, p. 80.

4. « Rien de plus risible, au reste, que cette épouvante, si hautement morale, éprouvée par nos bourgeois devant la communauté des femmes qui, à les entendre, sera à l'ordre du jour parmi les communistes. Les communistes n'ont pas besoin d'introduire la communauté des femmes; elle a existé presque de tout temps. Quant à nos bourgeois, non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles de leurs prolétaires et une prostitution officielle que nous ne mentionnons même pas, ils ne connaissent pas de plus grande joie que de séduire les femmes les uns des autres. » *Le manifeste communiste*, p. 49.

D'abord la prépondérance que l'homme s'est arrogée dans le mariage, étant une simple conséquence de sa supériorité dans la production des richesses, s'évanouira avec elle. Ensuite l'indissolubilité disparaîtra, car elle dérive en partie des conditions matérielles, en partie d'une tradition religieuse ignorante du lien entre l'économie et la monogamie : « Si le mariage fondé sur l'amour est seul moral, celui-là seul peut l'être où l'amour persiste ». Et comme la durée de ce sentiment est variable « suivant les individus, notamment chez les hommes », sa disparition ou la naissance d'une passion nouvelle fait « de la séparation un bienfait pour les deux parties comme pour la société. On épargnera seulement aux gens de patauger dans la boue inutile d'un procès en divorce »[1].

Aujourd'hui le communisme propose une nouvelle morale sexuelle, fondée non sur « des exhortations... abstraites et des prêches inutiles, mais sur la base des nouvelles conditions socialistes de lutte et de travail »[2]. La solidarité de classe entre l'ouvrier et sa compagne détruit la double morale bourgeoise et crée entre eux le lien d'une saine camaraderie. La nécessité d'une résistance commune au capitalisme, invite à avoir pitié de la travailleuse, plus exploitée à l'usine, plus opprimée par les traditions régnantes. Dans la mère transparaît le camarade de combat. De son côté, « la prolétaire intérieurement libre, consciente de sa valeur en tant que militante et ouvrière », n'éprouve plus le besoin de séduire l'homme par des manœuvres, des mensonges, des coquetteries et des caprices; elle ne voit en lui ni un maître ni un serviteur. L'un et l'autre ne se considèrent plus comme des êtres qui s'appartiennent mutuellement, mais comme des compagnons de travail et de lutte. L'amour, qui tient une place exagérée dans la littérature et la vie bourgeoise, trouve dans cette mentalité les limites nécessaires à son développement normal. Seule l'éducation révolutionnaire de la jeunesse en vue du labeur et du combat peut la défendre contre le libertinage et l'onanisme, en purifiant son imagination et en orientant son activité physique et intellectuelle vers les grandes tâches sociales[3].

Cette conception de la liberté de la femme entraîne pour elle un droit strict à la limitation des naissances. En même temps les « problèmes de la monogamie inscrite dans la loi, de l'union libre entre camarades, du mariage par groupes, etc., perdent leur impor-

1. ENGELS, *L'origine de la famille*, p. 90-91.
2. Par exemple E. HOERNLÉ dans un petit programme de morale communiste, *L'éducation bourgeoise et l'éducation prolétarienne* (adaptation de l'allemand), Paris, E. S. I., 1933, p. 175-185.
3. *Ibid.*, 182-183.

tance. Ils deviennent des questions de pure opportunité et de goût, dans lesquelles l'opinion publique prolétarienne ne s'immisce que si la solution particulière qui leur est donnée par tels ou tels individus ou groupes met en danger la solidarité de classe et la lutte de classe organisée »[1]. Avec les conditions économiques qui ont créé le statut actuel du mariage, disparaîtront les causes qui lui imposèrent une réglementation légale. La morale prolétarienne et la vigilance de la masse ne toléreront pas la permanence « des instincts de jouissance et d'autorité émanant de périodes sociales périmées », susceptibles de compromettre l'avenir du communisme[2].

Toutefois la nouvelle morale ne se donne pas pour une apologie des bas instincts; elle n'implique pas le droit à la paresse ni le laisser-aller sans frein. Engels[3] s'élève avec force contre le « préjugé philistin », consistant à assimiler le matérialisme marxiste à « la goinfrerie », à l'ivrognerie, à l'immoralité, à la cupidité, à l'avarice, bref à « tous les vices sordides » auxquels le philistin s'adonne lui-même en secret. Le communisme impose une ascèse rigoureuse aux militants épris de son idéal. Énergie du caractère, initiative audacieuse, amour du risque, esprit de discipline, sens de l'organisation, ténacité persévérante leur sont fréquemment recommandés, non à titre de vertus « bourgeoises », mais comme moyens de hâter l'éclosion de la cité future. Dans le même but le travail intense, sans souci de lucre, librement entrepris les jours chômés, est un témoignage d'héroïsme[4]. Il marque une victoire sur l'égoïsme, que le régime capitaliste inculque à l'enfant sur les bancs de l'école, par tous les moyens[5]. Le culte du travail, activité fondamentale de l'homme, anime en Russie la mystique du Plan quinquennal. Ce mot est synonyme de puissance, d'effort, d'abnégation, de générosité, de merveille. Collaborer au Plan, réaliser les prévisions du Plan, les dépasser même en s'inscrivant dans les brigades de choc, c'est grandir, exalter sa nature, accéder à une humanité supérieure[6].

1. *Ibid.*, p. 184.
2. *Ibid.*, p. 185.
3. *Études philosophiques*, p. 34.
4. Lénine, *La Grande Initiative*, compare à la discipline de l'armée rouge « l'héroïsme des ouvriers à l'arrière », instituant les « samedis communistes ». Cf. E. Hœrnlé, *L'éducation bourgeoise et l'éducation prolétarienne*, p. 176-177.
5. « Dans les écoles primaires et primaires supérieures, l' « esprit d'enrichissement sain » est excité artificiellement, ainsi que l'esprit d' « épargne », l'esprit de « famille » et avant tout la vertu du bourgeois « pondéré » et « convenable », issu d'une « famille honnête et estimée », qui se tient éloignée de tous les désordres, de toutes les grèves, de tous les « rassemblements », pensant tacitement dans sa supériorité : Que m'importent les autres pourvu que j'aie du pain pour moi! » E. Hœrnlé, *Ibid.*, p. 178.
6. E. Dévaud, *La pédagogie scolaire en Russie soviétique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 169.

Le communisme fait sans cesse appel à l'abnégation, au dévouement absolu, mais uniquement en faveur du Parti. Il loue le renoncement à l'intérêt particulier, au profit des intérêts de la classe. C'est en cela que consiste la vertu, c'est dans cette ligne que les mots de justice, de bonté, de solidarité, de liberté gardent une signification. Les autres obligations s'effacent devant ce devoir exclusif : « *Toute la morale du communiste*, dit Lénine, *réside dans cette discipline solidariste consciente, dans la lutte de masse consciente contre les exploiteurs*. Nous ne croyons pas à une morale éternelle et nous dénonçons la fourberie des anciennes légendes. La morale est faite pour que l'humanité s'élève, se libère de l'exploitation du travail »[1]. Précisant davantage sa pensée, il appelle moral « tout ce qui sert à la lutte contre la bourgeoisie, tout ce qui unit les travailleurs contre chaque exploitation, contre la petite propriété également, car la petite propriété met entre les mains d'un seul homme ce que la totalité a produit », bref tout ce qui hâte la ruine du régime capitaliste et l'établissement du communisme. C'est d'après cette unique norme qu'il faut juger du bien et du mal, apprécier la conduite humaine et mesurer les sanctions[2].

*
* *

Selon une logique rigoureuse le marxisme ramène toutes les valeurs spirituelles au niveau de l'homme. Relatives comme lui, engagées dans l'évolution universelle, soumises aux vicissitudes du temps et de l'espace, elles manquent d'une armature assez ferme pour leur assurer une portée définitive, absolue. L'homme est la mesure de toutes choses; l'homme, c'est trop dire pour une doctrine de classe, qui renonce à l'idée d'une nature homogène, douée de propriétés communes à tous, et qui par là rompt avec les traditions de l'humanisme classique.

Sans doute les vérités particulières sont imparfaites, incomplètes,

1. Cité par E. Hœrnlé, *L'éducation bourgeoise et l'éducation prolétarienne*, p. 176-177. Plus loin (p. 181) le même auteur réduit la morale à « la solidarité des ouvriers à l'établi contre les contremaîtres et les entraîneurs à la chaîne », à des contributions volontaires pour le « Secours rouge » et le syndicat, au boycottage social « des traîtres, des mouchards, des briseurs de grève ».

2. « Pour la société socialiste prolétarienne en devenir, il faut que le briseur de grèves ou que l'entraîneur à la chaîne soient livrés au même mépris général et à la même exclusion que par exemple le voleur dans la « bonne » société bourgeoise. De même que dans le corps des officiers de la bourgeoisie, la trahison et « la lâcheté devant l'ennemi » sont des vices inexpiables qui sont l'objet soit d'une déclaration immédiate de déshonneur, soit d'un suicide imposé, on ne saurait tolérer non plus de tiédeurs de conception dans les organisations de lutte révolutionnaires. » E. Hœrnlé, *Ibid.*, p. 181.

toujours susceptibles de se développer en étendue, en clarté et en profondeur, de s'assimiler de nouveaux horizons, de suggérer des conséquences inconnues jusque-là. Les formules qui les traduisent peuvent sans cesse enrichir leur puissance d'évocation et préciser les limites de leurs contours. De même la perfection morale ouvre à l'effort humain une carrière sans bornes. L'inquiétude, le désir de s'élever est une condition nécessaire de la vertu; se flatter d'avoir atteint l'idéal est un indice d'imperfection foncière. Ce sont là des remarques banales. Mais de ces truismes à la relativité du vrai et du bien il y a un abîme infranchissable.

L'homme n'est pas le fondement suprême de toutes les valeurs [1]. Il existe entre les nombres et les figures des rapports nécessaires, qui ne dépendent pas des faits ni de leur enchaînement, puisqu'ils sont éternels, ni de l'intelligence humaine, car ils la dépassent et lui imposent leur contrainte. Le savant ne les crée pas; ils préexistaient à Pythagore et à Thalès, qui se sont bornés à les découvrir. Il y a une logique en travail dans l'univers, des exigences essentielles au cœur des réalités. Sous peine d'erreur, notre connaissance ne peut qu'accepter cette norme absolue et se soumettre à ces conditions objectives. Il existe aussi des droits et des devoirs souverains, indépendants de notre bon vouloir, qui nous imposent respect et soumission : les lois humaines n'ont d'autorité que dans la mesure où elles traduisent ces règles transcendantes aux individus et même à l'État. Nier Dieu, c'est détacher de leur fondement solide les valeurs de vérité et de justice, et leur enlever toute réelle consistance.

Cette faillite ruineuse n'est que la rançon nécessaire du matérialisme. Même s'il suppose que les facteurs matériels n'interviennent pas seuls et qu'ils entrent dans un circuit complexe d'actions et de réactions mutuelles, le marxisme estime néanmoins que notre mode de penser, de sentir, de vouloir forme un maillon secondaire dans la chaîne des causes, et que les valeurs spirituelles sont étroitement subordonnées aux conditions économiques. Ce postulat contredit l'expérience et bouleverse les lois de l'histoire, en n'accordant aux idées et aux passions humaines qu'un rôle indirect et en minimisant l'initiative individuelle des grands hommes.

Cette double critique, qu'il nous reste à proposer, prendra un relief d'autant plus accusé que l'on aura d'abord reconnu de bonne grâce que le climat, les richesses du sol, l'état de l'industrie et du commerce ont une large répercussion sur les mœurs et les institutions.

1. J. Chevalier, *La vie morale et l'au-delà*, Paris, Flammarion, 1938, p. 24-31.

L'individu étant, en effet, tributaire de son milieu, le degré de civilisation commande dans une certaine mesure la mentalité moyenne. On peut même dire que c'est grâce à la complicité des circonstances que surgissent et se développent les abus. L'homme s'enracine dans un univers qui témoigne à la fois de son étroite union avec lui et de sa distinction profonde, par ses services et ses résistances, par ses récompenses et ses sanctions. La vie morale et spirituelle est intimement liée aux conditions de l'activité matérielle. Dépendance négative d'abord, puisque, selon la remarque de l'encyclique *Rerum novarum*, un minimum de bien-être est requis pour l'exercice de la vertu. L'excès de travail et de soucis opprime parfois les âmes, au point de leur ôter les loisirs nécessaires à la méditation, d'atrophier leurs facultés et de restreindre leur liberté spirituelle. La promiscuité de certains taudis n'est-elle pas une occasion prochaine d'immoralité? La privation de tout confort domestique expose directement à l'alcoolisme, en invitant à chercher au café une distraction passagère et une compensation agréable. Imposer à la mère de famille le travail hors de son foyer, c'est compromettre l'éducation des enfants. Ainsi le développement économique doit favoriser les conditions indispensables à une existence vraiment humaine. Il peut encore être un moyen de progrès et d'expansion spirituelle. Si les découvertes de la science et de la technique modernes ont trop souvent entraîné des abus et asservi l'homme à la matière, leur destination naturelle les porte néanmoins à libérer l'esprit, dans la poursuite du vrai, du beau, du bien. Le spiritualisme ne fait pas de l'homme une âme désincarnée, encore moins un pur esprit.

Il se refuse cependant à voir dans le facteur matériel l'élément simple, irréductible, le principe suprême, la cause décisive de toute activité individuelle et sociale. Le fait économique, dit le marxisme, est le germe de tous les autres. Évidemment sa simplicité primitive lui confère une certaine antériorité : travailler pour vivre est une nécessité urgente et la loi commune de l'humanité. « Homo faber » : la fabrication des outils est l'un des premiers indices que le primitif ait donné de sa supériorité sur l'animal. Il n'en est pas moins vrai que le besoin de vivre, avec les instincts, les sentiments, les désirs qu'il comporte, précède le besoin de produire. Or les appétits matériels ne sont pas l'unique manifestation de ce vouloir-vivre : autant que la sensibilité, l'intelligence est une faculté fondamentale de notre nature. Parallèlement aux besoins élémentaires de manger, de boire, de travailler, qui affectent le corps, il existe des tendances de l'âme, également primitives et irréductibles, à penser, à rêver, à croire, à aimer, à se dévouer, à dominer. Plus encore que

le milieu économique, la famille est l'assise fondamentale et la cellule première de toute vie sociale [1].

D'ailleurs les faits économiques ne se suffisent pas à eux-mêmes, à l'exclusion de tout élément spirituel. Leur moteur secret se cache dans les âmes, dont ils traduisent les aspirations. Pour en découvrir la loi et le rythme profonds, il ne suffit donc pas de les contempler du dehors, il faut encore les éclairer à la lumière des idées qu'ils expriment [2]. Partout la pensée devance l'action. La technique elle-même n'est qu'une science appliquée [3]. Le développement de la richesse est conditionné par les progrès du savoir; l'essor merveilleux de l'industrie moderne se greffe sur une culture intellectuelle et morale très avancée. Dès qu'il utilise les facteurs matériels, l'homme les anime de son esprit; sans la pensée de l'ingénieur, matières premières et forces naturelles resteraient inertes et inutiles, un corps privé d'âme [4]. Pour être humaine, l'économie exige une collaboration étroite de la matière et de l'esprit. Les programmes sont à l'origine des codes et des institutions. De même en est-il des mouvements sociaux. L'idée est la force cachée, qui attire les intelligences, gagne les cœurs, coordonne les volontés, pour les aiguiller vers un but commun, dans un courant d'opinion.

Sur les âmes elle exerce une emprise capable de leur inspirer un dévouement sublime et de les élever jusqu'à l'héroïsme. Quels que soient l'urgence des besoins matériels et le retentissement de l'intérêt immédiat sur la sensibilité, le dynamisme des idées est plus profond encore et plus durable. Leur action, étant impersonnelle, rayonne à l'infini à travers le temps et l'espace. Qui pourrait mesurer l'influence sur la société moderne des concepts de liberté et d'égalité par exemple, ou de certains mouvements de pensée, tels que le communisme, le fascisme, le racisme? Action tellement puissante sur les âmes que leurs succédanés, les mots, suffisent parfois à créer dans les masses une illusion décisive. Les partis politiques savent le rendement d'un slogan bien choisi.

Le marxisme lui-même a bien conscience de l'influence souveraine des idées de justice, de charité, de vérité, puisqu'il y fait appel plus volontiers qu'à l'intérêt matériel. Trésor accumulé et ressort d'éner-

1. TURGEON, *Critique du matérialisme historique*, p. 126-128, 130-131, 134.
2. *Ibid.*, p. 21.
3. TURGEON, *ibid.*, p. 74, fait remarquer qu'un long intervalle de temps sépare quelquefois l'invention de son utilisation pratique; preuve qu'elles sont indépendantes. Ainsi les premières découvertes de PAPIN et de NEWCOMEN appartiennent au XVII[e] siècle finissant, mais il se passera trois quarts de siècle avant qu'elles révolutionnent l'industrie et s'adaptent à la production, grâce aux applications de WATT.
4. *Ibid.*, p. 66-67, 128-130, 132.

gie, l'idée finit par se dépasser elle-même, pour s'élever à « l'idéal », à la « mystique », dont parle Péguy. A ce niveau elle devient l'aliment de la vie intérieure, la flamme de l'enthousiasme, « le principe même de notre action réfléchie et persévérante sur nous-même et sur les autres. Idée pure, idée fixe, idée force, elle finit par remuer le monde. Le germe de toute nouveauté, le principe de toute activité, de toute histoire, c'est l'âme humaine »[1]. Si les conditions économiques dominaient le cours des événements, comment expliquer que tant de causes désintéressées aient trouvé des martyrs?

A force de réduire le rôle des idées et des sentiments dans la vie humaine, le marxisme en vient à dénier toute influence originale aux fortes personnalités qui les mettent en jeu. Les écrivains du passé ont, il est vrai, rétréci les horizons de l'histoire, en accordant une attention trop exclusive aux mariages des princes, aux batailles des grands capitaines, aux intrigues des diplomates, aux fêtes de la cour. Combien d'entre eux ont été victimes du préjugé qu'exprime cet aphorisme de Carlyle : « L'histoire est la biographie des grands hommes ». Fort heureusement de nos jours, la vie des peuples, les mouvements sociaux, les faits économiques tendent à reprendre la place qui leur revient. Encore faut-il éviter de tomber d'un excès dans l'autre : « Naturellement, écrit Engels, c'est un pur hasard que tel grand homme, et justement qu'il surgisse à ce moment déterminé dans ce pays donné. Mais, si nous le supprimons, il y a demande pour son succédané, et ce succédané se trouvera tant bien que mal, mais il se trouvera toujours à la longue. Ce fut un hasard que Napoléon, ce Corse, fut précisément le dictateur militaire dont avait besoin la République française, épuisée par sa propre guerre; mais la preuve est faite que, faute d'un Napoléon, un autre aurait comblé la lacune, car l'homme s'est trouvé chaque fois qu'il a été nécessaire : César, Auguste, Cromwell, etc. »[2].

Quelle exagération! Sans doute il est impossible de délimiter la part respective qui revient aux génies, aux inventeurs, aux chefs d'État d'une part, à leur milieu et aux circonstances d'autre part. Quelquefois le rôle de ces personnages supérieurs consiste surtout à recueillir l'héritage du passé pour l'exploiter, à prendre conscience des aspirations latentes, à cristalliser en quelque sorte la pensée ambiante. Cependant ils ont bien souvent infléchi le cours de l'histoire dans une direction nouvelle. Napoléon, Lénine, Hitler ont exercé une influence unique sur la politique non seulement de leur pays,

1. *Ibid.*, p. 54-56, 20-25.
2. Lettre à STARKENBURG, du 25 janvier 1894, dans *Études philosophiques*, p. 163. Cf. H. SÉE, *Science et philosophie de l'histoire*, Paris, Alcan, 1928, p. 120-122, 206-212.

mais de l'Europe tout entière. Certains génies n'ont-ils pas bouleversé la science ou les arts de leur époque? Sans Leibniz et Newton le calcul infinitésimal n'aurait probablement pas été inventé au XVII[e] siècle, quel que fût l'état de la société. Qui pourrait mesurer l'étendue et la profondeur du rayonnement de certains saints, comme saint François d'Assise ou saint Vincent de Paul, de leur vivant et après leur mort? Les grandes découvertes et les belles actions jaillissent de l'initiative personnelle; ce sont des œuvres libres de l'esprit et du cœur, qui supposent une émancipation hardie des préjugés, des habitudes, des contraintes du milieu [1]. Les conditions économiques n'ont sur elles qu'une répercussion lointaine.

. . . . .

En somme le matérialisme marxiste ne fait que prolonger sur ce point l'erreur de son antagoniste, le libéralisme économique. En dépit de leur orientation divergente, ces deux doctrines obéissent à une commune inspiration : ce sont deux frères ennemis. L'une et l'autre se fondent plus ou moins ouvertement sur le primat de la matière et conçoivent l'économie comme un univers indépendant, régi par des lois propres, source inépuisable de bonheur pour l'homme.

Au libéralisme la société apparaît principalement sous les dehors d'un marché de production et d'échange; il confond « l'histoire de l'homme et l'histoire des prix » [2]. Cherchant son idéal dans la richesse et le luxe, il semble n'avoir qu'une ambition : produire, produire toujours davantage et par tous les moyens. Si le marxisme, adversaire implacable du libéralisme, s'élève violemment contre ses prétentions et ses formules, s'il le combat sur le terrain pratique, il lui emprunte néanmoins ses principes théoriques; il ne conteste pas la notion d'une économie souveraine et, loin de réduire sa puissance, il lui soumet au contraire toutes les formes de la vie individuelle et sociale. A l'exemple du rationalisme bourgeois, il espère que la science positive et la technique industrielle, capables de créer des valeurs matérielles inconnues auparavant, résoudront les énigmes de l'univers et combleront tous les besoins de l'homme. « Les économistes classiques dont s'inspira Marx en arrivèrent à une interprétation de la vie sociale dans laquelle l'homme n'apparaissait plus que comme un mécanisme mû uniquement par l'instinct d'acquisition » [3].

Séduit par cette perspective, Marx l'incorpore à ses conceptions

1. TH. MANN, *Avertissement à l'Europe*, trad. BIEMEL, Paris, Gallimard, 12e éd., 1937, p. 57-58.

2. THIERRY MAULNIER, *Mythes socialistes*, Paris, Gallimard, 1936, p. 174-175, 241-245.

3. H. DE MAN, *Au delà du marxisme*, p. 252-253.

philosophiques. L'histoire du passé, il l'analyse tout entière à la lumière et en fonction de la période libérale, érigeant ainsi un phénomène accidentel, la lutte des classes, à la hauteur d'une loi constante et universelle. L'histoire de l'avenir, il la construit selon les principes mêmes du libéralisme : le but immédiat de la révolution, c'est l'avènement d'un régime économique parfait; la société sans classes l'emporte sur la division actuelle, surtout par ses aptitudes à développer la production; la restitution des instruments de travail aux prolétaires vise principalement à accroître l'entrain à la besogne et par suite le rendement [1]. En vertu d'un étrange paradoxe, c'est à l'économie réformée que Marx demande l'affranchissement de l'homme, que l'économie a toujours tenu en esclavage. « Le marxisme représente le passage de l'idée libérale de l'autonomie du fait économique à l'idée collectiviste de la souveraineté du fait économique » [2]. Désormais celui-ci exerce sa tutelle dans tous les domaines, sur la politique, la culture, la morale, la religion, etc.

C'est l'effort inverse qu'il aurait fallu tenter : au lieu d'accroître l'indépendance injustement conquise par l'économie, au lieu de lui conférer un pouvoir souverain, la maîtriser au contraire, la discipliner, la diriger. Comme tous les autres, les rapports économiques se fondent sur la personnalité et la solidarité humaines. Sous peine de bouleverser la hiérarchie des valeurs, ils doivent donc être subordonnés aux normes fondamentales de la personne, du bien commun, de la justice sociale. L'industrie étant un instrument au service de l'homme doit se soumettre à des lois qui lui sont supérieures[3]. Qu'il soit marxiste ou libéral, le matérialisme devient inhumain, en sacrifiant cette vérité première.

1. É. Borne et F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 201-205.
2. Thierry Maulnier, *Mythes socialistes*, p. 175.
3. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 208-209. « La réconciliation demandée par Marx de l'homme et de la réalité, de la pensée et du monde n'est possible que si les lois du développement humain, ramenées illégitimement par l'auteur du *Capital* à une activité partielle de l'homme, sont découvertes et respectées dans leur complexité véritable : il est dans l'existence personnelle et dans l'existence sociale de l'homme des lois plus primitives, plus déterminantes encore que celles du régime du travail ou des échanges : celles de la vie humaine elle-même, — qui est plus que la vie économique — dans sa totalité : c'est sur le respect de celle-là que s'appuie l'ordre économique véritable, comme tout l'ordre civilisé. » Thierry Maulnier, *Mythes socialistes*, p. 246.

III

L'aliénation de l'homme.

Dans l'immense évolution qui entraîne les forces économiques et par leur intermédiaire, les idées et les institutions, quel sera le sort de l'homme? Ne risque-t-il pas d'en devenir l'esclave et la victime? Les bouleversements sociaux, dont il est le jouet, ne peuvent manquer d'exercer un contre-coup violent sur son existence personnelle. A cet égard Marx partage et même accentue le pessimisme de Feuerbach : l'aliénation que celui-ci limitait à la pensée religieuse, il l'étend à la vie humaine tout entière. Plus encore que la religion, le travail, fonction essentielle de l'homme, est pour lui dans les circonstances actuelles une occasion de se perdre totalement. Tandis que l'aliénation désignait pour Feuerbach une sorte d'illusion anthropomorphique assez peu nocive, elle exprime chez Marx un déchirement douloureux, une division intérieure, une désagrégation profonde, une véritable mutilation [1]. Ainsi ses ravages croissent à la fois en extension et en profondeur. L'homme moderne est tombé au dernier degré de la déchéance. Cette théorie de l'aliénation constitue l'une des articulations maîtresses du système marxiste.

Sur son application aux idées religieuses nous n'avons pas à insister, d'autant plus que Marx ne nous livre qu'un écho assourdi de la pensée de Feuerbach et de Hegel. L'homme à la recherche d'un idéal ne trouve que son propre reflet, Dieu n'étant qu'une apparence illusoire. Il crée sa religion, réalisation fantastique de ses pensées, de ses aspirations, de son activité, « arome spirituel » du monde [2]. Tandis que Feuerbach attend de la critique spéculative la disparition de la religion, Marx et Lénine comptent sur l'évolution économique de la société pour entraîner nécessairement sa ruine [3]. C'est une illusion malfaisante, qu'il faut dissiper à tout prix, car elle est la négation de la nature, l'hostilité à la chair, l'acceptation des injustices sociales, l'opium qui anesthésie le sentiment de la révolte et la combativité de classe. L'athéisme militant est l'une des assises fondamentales

1. A. Mesnil, *La revue marxiste*, février 1929, p. 6. La doctrine marxiste de l'aliénation a été mise en lumière dans plusieurs études récentes; en particulier, G. Fessard, *La main tendue. Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Paris, Grasset, 1937, p. 213-218; P. Vignaux, *Retour à Marx*, dans « Politique », 1935, p. 907-909; R. Aron, *Inventaires*, Paris, Alcan, 1937, t. II, p. 24-27.

2. « En dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien, et les êtres supérieurs créés par notre imagination religieuse ne sont que le reflet fantastique de notre être propre. » Engels, *Études philosophiques*, p. 20.

3. *Le Capital*, t. I, p. 30.

du marxisme : « La critique de la religion, dit Marx, est la première de toute critique »[1].

Cependant le travail aliène l'homme, au même titre que la religion et plus violemment encore, car les conditions actuelles de la vie économique l'ont détourné de sa destination naturelle[2].

Notre activité spécifique n'est pas précisément la pensée ni la conscience, mais la capacité de produire nos moyens d'existence[3]. Hegel attribuait le développement humain aux seules opérations intellectuelles, en marge de la vie sensible, réelle. Il faut au contraire le chercher dans le travail, par lequel l'homme exerce ses membres, extériorise ses forces et embellit la forme naturelle des choses, en leur infusant sa propre substance. Le travail est l'opération qui le définit. Dans la nature il trouve les moyens de pourvoir à ses nécessités : nourriture, habitation, etc.; mais, contrairement à l'animal, qui subit les conditions du monde extérieur et obéit à la puissance aveugle de l'instinct, il dirige ses énergies physiques et les oriente dans le sens de ses prévisions; son activité cérébrale lui permet de s'adapter à l'univers et de l'adapter à ses besoins[4].

En particulier l'homme développe la puissance et le rayonnement de ses membres, en captant les propriétés mécaniques, physiques et chimiques de la nature, devenues ses instruments. Les animaux eux-mêmes, domptés et apprivoisés par ses soins, entrent à son service. Franklin avait raison : « L'homme est un animal fabricateur d'outils »[5]. Entre lui et l'univers il n'y a donc pas opposition, mais dépendance mutuelle et compénétration. La technique lui permet de le maîtriser, de l'approprier à ses désirs, de le modeler selon ses goûts et à son image, de substituer au milieu naturel où l'enracinaient ses instincts, un monde artificiel économique et social, organisé par la réflexion, bref d'*humaniser* une nature inhumaine à l'origine[6].

1. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 83-85; *La Sainte Famille*, *Ibid.*, t. III, p. 54-63.

2. « L'aliénation religieuse, comme telle, ne s'opère que dans le domaine de la *conscience*, dans le for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la *vie réelle*. » MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 24-25.

3. « On peut différencier les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce que l'on veut. Ils commencent eux-mêmes à se différencier des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens de subsistance, opération qui est conditionnée par leur organisation corporelle. » MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 154-155.

4. *Le Capital*, t. I, p. 76.

5. *Ibid.*, 76-77.

6. J. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 133. En vertu de ces principes, le communisme moderne aspire à promouvoir, même en esthétique, l'avè-

A l'action de l'homme répondent les réactions de l'univers; le milieu créé par lui le produit à son tour. A chaque époque de l'histoire, il insère son activité dans un monde déjà transformé et approprié par ses prédécesseurs. La technique dont il use est l'œuvre de leur industrie, cristallisée en quelque sorte dans les instruments de production et, par suite, dans les facteurs économiques, qui déterminent l'état social et les superstructures. C'est donc le reflet du passé, l'humanité incorporée aux choses par le travail, que l'homme perçoit autour de lui; dans la nature, c'est de lui-même qu'il prend conscience. Si la situation transmise par les générations précédentes est modifiée par la génération actuelle, elle pèse néanmoins sur celle-ci, en lui imposant les conditions de vie, le milieu et les idées, sur lesquels se greffent les apports nouveaux : « Les circonstances font les hommes, dit Marx, tout autant que les hommes font les circonstances »[1].

Entre l'univers et l'homme les échanges sont continuels, le travail étant un facteur de synthèse, le trait d'union qui les rapproche. Leur commune histoire est l'expression de cette adaptation mutuelle[2]. Il ne faut donc pas chercher l'essence de l'humanité dans la politique, le droit, la morale, la religion, etc.; les annales de l'industrie sont « le livre ouvert des forces humaines fondamentales », le reflet sensible de la « psychologie humaine »[3]. Lien secret entre la nature et nous, le travail est encore l'organe de liaison des hommes entre eux, l'âme de toute vie sociale. S'ils cessaient de produire les uns pour les autres, la société disparaîtrait. Aussi K. Marx engage-t-il l'histo-

nement d'un nouveau réalisme, dont M. ARAGON décrit ainsi l'orientation. A l'encontre des naturalistes anciens « vulgaires », qui n'aspiraient qu'à copier l'univers, « *les réalistes* des jours du Front populaire », se refusent à le considérer comme la bonté et la beauté suprêmes. Ils tendent à le transformer; leur art doit devenir profitable à l'homme. Et comme celui-ci est un être social par nature, le réalisme sera « expression consciente des réalités sociales, et partie intégrante du combat qui modifiera ces réalités. En un mot, il sera un réalisme socialiste. » *La querelle du réalisme*, par LURÇAT, GROMAIRE, GOERG, ARAGON, etc., p. 65-68.

1. *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 185. Cf. *Ibid.*, 161, 179.

2. « Pour l'homme socialiste, *toute la prétendue histoire du monde* n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, donc le devenir de la nature pour l'homme. » MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 40. Il ajoute que c'est là une « preuve évidente, irréfutable » de la création de l'homme par lui-même, sans le concours d'un Être supérieur. BOUKHARINE développant longuement cette idée de l'adaptation de l'homme à la nature par le travail, y voit l'expression du matérialisme historique : *La théorie du matérialisme historique*, p. 108-113.

3. « Les individus sont tels qu'ils manifestent leur vie. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien par *ce qu*'ils produisent que par la *manière* dont ils produisent. Ce que sont par conséquent les individus dépend des conditions matériel les de leur production. » MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 155.

rien à « rechercher l'anatomie de la société dans son économie »[1].

L'homme est un travailleur avant tout. C'est l'une des raisons pour lesquelles le communisme russe exalte avec une ferveur religieuse la technique scientifique et l'expansion industrielle. Déjà certaines pages du *Manifeste communiste*[2] chantaient un hymne lyrique en l'honneur de la machine, de l'électricité, de la vapeur, de la chimie. Si l'homme développe son humanité dans la mesure où il accroît sa puissance productive, on comprend le prestige acquis par l'ouvrier de choc, le stakhanoviste. Le plan quinquennal d'équipement industriel devient un mythe, qui allume dans les cœurs une flamme enthousiaste. Le travail est le dieu des temps nouveaux[3]. Source de bonheur suprême et d'expansion universelle, artisan de salut collectif, il répond à la vocation de l'homme, qui réalise sa destinée en humanisant la nature.

Telle est du moins sa fonction normale. Mais au cours de l'histoire cette situation a été bouleversée; dans les temps modernes en particulier, le travail est devenu pour le capitalisme un instrument de désagrégation de la personne humaine. Parcourons les étapes successives de cette déchéance.

L'objet créé par le travailleur est l'expression de sa force, de son intelligence, de son être tout entier. Et voici qu'au lieu de demeurer en sa possession, il passe sous une domination étrangère; la substance même de l'ouvrier est aliénée au profit d'autrui[4]. Sa vie, cristallisée dans son œuvre, cesse de lui appartenir; elle se dresse en face de lui et prend la forme d'une puissance autonome, le capital. Celui-ci arrache à l'homme le fruit de son activité, pour s'en attribuer la propriété exclusive, alors qu'il a été constitué par le travail[5]. Séparé du travailleur, l'objet produit devient une réalité étrangère, ou plutôt un ennemi qui l'asservit. Le travail mort domine le travail vivant. Et puisque créer une chose, c'est la perdre,

1. Boukharine souligne fortement cette pensée dans *La théorie du matérialisme historique*, p. 89.

2. P. 24, 28, etc.

3. Voir E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, dans « Esprit », octobre 1936, p. 46-47.

4. « Dans l'industrie *ordinaire, matérielle...*, nous avons devant nous, sous forme *d'objets matériels, étrangers, utiles*, sous la forme de l'aliénation, les *forces objectivées de l'être humain.* » Marx, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 34; *Le roi de Prusse et la réforme sociale*, *Ibid.*, t. V, p. 242.

5. Aux yeux de Marx, le capital est moins une réalité physique que l'expression d'une relation entre les hommes, naissant à un stade déterminé de la production. Changement profond de perspective, qui ouvre un passage de plain-pied entre le domaine matériel de l'économie et le plan humain des rapports sociaux et de la lutte de classe. Cf. N. Berdiaeff, *Le communisme et les chrétiens*, p. 190.

le salarié, à mesure qu'il multiplie ses œuvres, s'appauvrit lui-même et enrichit son adversaire. Dans la vision de Marx, l'ombre de cette aliénation s'étend sur la nature tout entière, qui cesse d'être l'amie de l'homme, pour devenir son adversaire [1].

A l'aliénation de l'œuvre accomplie répond l'aliénation de l'activité elle-même. Pour avoir un caractère humain, le travail devrait procurer le libre épanouissement de nos énergies physiques et spirituelles, être une fonction de création spontanée et joyeuse. Or par suite de la division des tâches, il a perdu toute indépendance : chacun ayant sans cesse besoin de l'aide d'autrui, l'œuvre commune acquiert une nature et une valeur supérieures aux individus. De plus, le progrès de la technique a enlevé au labeur son attrait naturel : esclave de la machine, dont il est un simple appendice, l'ouvrier moderne est soumis au rythme monotone d'un même geste automatique ; activité contrainte, qui l'abêtit et entraîne à brève échéance la ruine du corps et de l'esprit [2]. Le prolétaire est un instrument de production comme les autres, et ne diffère d'eux que par la vie et la conscience ; il perd sa qualité d'homme, pour tomber au niveau d'un objet d'échange, soumis à la loi de l'offre et de la demande [3] ; vendre son activité, c'est se vendre soi-même. L'aliénation de la personne est le comble de la déchéance [4].

Après l'homme, c'est le milieu où il vit, l'univers tout entier que le régime actuel dépouille de sa substance. La terre a cessé d'être un champ de production, pour devenir une source de rente foncière, dont l'abondance varie avec les conditions générales de l'économie. Au lieu d'être une œuvre d'art et de science, la machine est considérée comme un instrument de profit [5]. Le travail humain, s'il élabore les

1. P. Vignaux, dans *Politique*, 1935, p. 207.

2. *Le manifeste communiste*, p. 31. Après avoir décrit dans *Le Capital* la misère physique et intellectuelle qu'engendre la division du travail, Marx conclut par cette citation : « Subdiviser un homme, c'est l'exécuter, s'il a mérité une sentence de mort ; c'est l'assassiner, s'il ne la mérite pas. La subdivision du travail est l'assassinat d'un peuple ». T. I, p. 158.

3. La bourgeoisie « a monnayé en valeur d'échange la dignité de la personne humaine ». *Le manifeste communiste*, p. 24. Marx, *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 62.

4. « En tant que capital, la *valeur* de l'ouvrier monte suivant l'offre et la demande, et même *physiquement* et sciemment son *existence*, *sa vie* devient une offre de *marchandise*, comme toute autre marchandise... Le salaire a donc absolument le même sens que l'*entretien*, le *maintien en état* de tout autre instrument de production, que la consommation du capital en général dont il a besoin pour se reproduire avec intérêts, tels que l'huile qui sert à tenir les roues en mouvement... La production produit l'homme non pas seulement comme une *marchandise*, la *marchandise humaine*, l'homme avec la détermination *marchandise*, elle le produit, conformément à cette détermination, comme un être *dépourvu de tout caractère humain*, au physique comme au moral. » Marx, *Économie et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 115-116.

5. Marx, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 243.

matières premières, ne modifie pas cependant leur nature physique; mais le régime capitaliste convertit la structure et la destination différentes des objets fabriqués en une qualité homogène, mesurée par l'étalon or; il leur confère un « caractère mystique », « énigmatique »; bref il les résout « en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous les sens »[1].

Trois éléments humains concourent, en effet, à déterminer la valeur d'un objet, selon Marx : d'abord le travail qui s'y cristallise sous la forme d'une dépense d'énergie homogène; puis la durée de ce travail; enfin sa nature sociale, provenant de la collaboration mutuelle et des relations de production. Or ce triple caractère semble se détacher de l'ouvrier et se convertir en une propriété originale, inhérente aux objets fabriqués et créatrice de rapports. C'est cette illusion de la conscience mystifiée, transformant le travail en choses autonomes, supérieures à l'homme, que Marx appelle le fétichisme des marchandises. Il voit dans cette projection chimérique de notre activité une réplique, sur le plan matériel, de l'attitude du croyant érigeant les fictions de son cerveau en dieux adorés et redoutés[2]. Victime d'une hallucination semblable, la conscience capitaliste transforme nos propres œuvres en une puissance objective qui, sous le nom de marchandises et de prix, échappe à notre contrôle et bouleverse nos prévisions; cette puissance anonyme et mystérieuse nous dépouille de notre humanité et fait de nous le jouet d'une fatalité économique aveugle, entraînant les hommes et les événements.

Enfin au cours d'une nouvelle étape, les marchandises à leur tour abdiquent leurs dernières propriétés constitutives pour un mythe suprême, l'argent. Depuis que la division du travail empêche chaque individu de pourvoir à tous ses besoins, l'argent est devenu l'intermédiaire nécessaire entre la vie et les moyens d'existence, entre les désirs et leur satisfaction. De ce chef il a acquis le pouvoir absolu, indifférent à n'importe quel usage, de s'approprier toutes choses[3]. Honneurs, bien-être, plaisirs, considération, vertus, il procure tout sans difficulté. A son possesseur il communique des capacités sans limites; il transforme ses pensées et ses désirs en réalités objectives et leur donne la vie, en vertu de sa « force vraiment créatrice »[4]. Il corrige, détruit, transforme en leurs contraires toutes les tares physiques et morales du riche, comblant tous ses déficits

1. *Le Capital*, t. I, p. 28.
2. *Le Capital*, t. I, p. 28-29. N. Berdiaeff, *Le communisme et les chrétiens*, p. 190. R. Aron, *L'Idéologie*, dans « Recherches philosophiques », 1936-1937, p. 78.
3. Marx, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 108.
4. *Ibid.*, p. 112.

intellectuels, compensant son ignorance, sa sottise et sa grossièreté [1].

Il jouit d'une puissance surhumaine, capable d'unir les contradictoires. L'homme, en tant que tel, ne saurait échanger que des objets de même nature, confiance avec confiance, amour avec amour; il ne peut jouir des beautés de l'art qu'à condition de posséder une culture artistique; pour pouvoir exercer une réelle influence sur les autres, il doit être un entraîneur et un chef. L'argent au contraire s'échange contre n'importe quoi; « il force les contraires à se donner un baiser ». « Il change la fidélité en infidélité, l'amour en haine, la haine en amour, la vertu en vice, le vice en vertu, le valet en maître, le maître en valet, l'idiotie en intelligence, l'intelligence en idiotie... Il est la *confusion* générale et l'échange de toutes choses, donc le monde renversé, la confusion et l'échange de toutes les propriétés naturelles et humaines. » [2] Il rattache l'homme à sa propre vie, à la nature, à la société de ses semblables; « n'est-il pas le lien de tous les liens! » [3]. Ces relations qu'il est susceptible de nouer, il peut aussi les dénouer, de sorte qu'on peut voir également en lui un principe universel de cohésion et un instrument docile de division [4]. L'argent, « c'est le *pouvoir* aliéné de l'*humanité* » [5].

L'univers a cessé d'être un milieu sympathique, au sein duquel tous devraient librement communiquer; il n'est plus qu'un monde de marchandises, dont la substance est l'argent. Les relations que la communauté de nature devrait établir entre les hommes passent sur le plan économique : mes semblables deviennent pour moi ce qu'ils sont par rapport à l'argent : des producteurs et des consommateurs. L'amour fraternel est détruit par des calculs égoïstes;

1. Après avoir rapporté les anathèmes de Gœthe et de Shakespeare contre l'argent, Marx les commente en ces termes : « Ce que l'argent est pour moi, ce que je puis payer, c'est-à-dire ce que l'argent peut acheter, je le *suis moi-même*, le possesseur de l'argent. Ma force est aussi grande que la force de l'argent... Ce que je *suis* et ce que je *puis*, ce n'est donc nullement mon individualité qui le détermine. Je suis *laid*, mais je puis m'acheter la femme la plus *belle*. Je ne suis donc pas laid, car l'effet de la *laideur*, sa force qui repousse, est anéanti par l'argent... Je suis un homme mauvais, malhonnête, sans conscience, sans esprit, mais l'argent est honoré, donc aussi son possesseur; or l'argent est le plus grand des biens, donc son possesseur est bon, l'argent m'évite la peine d'être honnête, je suis donc présenté comme un honnête homme; je n'ai pas d'esprit, mais l'argent est l'esprit réel de toutes choses. Comment son possesseur manquera-t-il d'esprit. » *Ibid.*, p. 110. « Votre argent... peut manger, boire, aller au bal, au théâtre, il se fait l'art, le savoir, les curiosités historiques, la puissance politique, il peut jouir, il peut vous approprier tout cela, acheter tout cela. » *Ibid.*, p. 54-55.

2. *Ibid.*, p. 113.

3. *Ibid.*, p. 111.

4. *Ibid.*, p. 111.

5. *Ibid.*, p. 111. Marx développe ce thème dans la conclusion de *La question juive* (*Œuvres philosophiques*, t. I, p. 213).

l'intérêt règne en maître. Les mêmes marchandises étant pour tous moyen de subsistance et objet de désir, la lutte est inévitable [1]. Arraché à la nature, séparé de lui-même, l'homme est enfin soustrait à la communauté humaine.

En somme, s'il fallait définir brièvement la cause dernière de tous ces maux, on pourrait l'appeler propriété privée. C'est elle qui est « l'expression matérielle et sensible » de l'aliénation universelle; famille, État, religion, droit, morale, science, art ne sont que « des modes particuliers » du régime social qu'elle caractérise [2]. C'est elle qui entraîne la confiscation du travail, la désagrégation du travailleur, l'égoïsme du capitaliste, la domination de l'argent, le bouleversement des relations sociales, la corruption de toutes réalités.

A cette déchéance générale quel remède apporter? Tout effort pour corriger les conséquences de ce fléau serait impuissant, car il réalise le mal absolu. Ainsi les réformes économiques n'aboutiraient qu'à un transfert de richesses. Si les révolutions antérieures ont procuré à quelques individus certains avantages matériels, elles ont laissé cependant intacte notre aliénation profonde [3]. Il n'y a donc pas d'autre solution efficace que la suppression radicale de la propriété privée, en un mot le communisme. Ainsi que nous le montrerons dans la suite, il ne s'agit pas d'un communisme grossier, qui consisterait en une extension universelle du droit de possession, mais du communisme intégral, absolu. En supprimant l'aliénation inhumaine, la disparition de la propriété privée amènera le retour de l'homme à lui-même et son émancipation définitive; elle lui rendra la possession de sa nature spécifique et le réconciliera avec l'univers; avec ses semblables aussi, car son être profond, n'étant plus le jouet des fictions, pourra échanger directement amour pour amour, confiance pour confiance. Les perspectives seront dès lors renversées. Jusqu'à ce jour nous ne considérons un objet comme « *nôtre* que lorsque nous l'avons » [4], dans la mesure où nous le possédons et l'utilisons. Or c'est là une manière de le perdre au contraire, car en opposant nos intérêts à ceux des autres, nous nous privons de toutes les richesses qu'ils possèdent ou qu'ils constituent eux-mêmes. Vouloir non pas notre bien particulier, mais le bien commun, c'est retrouver la nature humaine, réaliser notre être social, notre essence profonde en

1. *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 66.
2. *Ibid.*, p. 24, 28.
3. MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 242-243.
4. MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 30.

un mot; « en nous l'individu coïncide avec le tout, nous ne sommes plus un homme, mais l'homme »[1].

Tel est le sens de ce passage fameux d'*Économie politique et philosophie*[2], qu'il nous faut transcrire en entier : « Le communisme, en tant que suppression *positive* de la *propriété privée*, en tant qu'*aliénation propre de l'homme* et, pour cela, en tant qu'*appropriation* réelle de l'être *humain* par et pour l'homme; pour cela, en tant que retour complet, conscient, accompli à l'intérieur de toute la richesse du développement passé, de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire en tant qu'homme humain. Ce communisme est, en tant que naturalisme achevé, de l'humanisme, et en tant qu'humanisme achevé, du naturalisme; c'est la véritable solution de l'antagonisme entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'origine et l'être, entre l'objectivation et la subjectivation, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Ce n'est que l'énigme résolue de l'histoire qui apparaît comme étant cette solution. Dans ce rapport générique *naturel*, le rapport de l'homme à la nature est directement son rapport à l'homme, comme le rapport à l'homme est directement son rapport au commencement de sa propre détermination *naturelle*. »

Les effets de cette émancipation s'étendront de l'extérieur à l'intérieur de la conscience : la fin de l'aliénation économique et sociale entraînera spontanément la disparition de toutes les autres formes d'aliénation, philosophique, morale, religieuse, etc., qui en dépendent[3]. Maître absolu de soi et de l'univers l'homme nouveau de la cité communiste se suffira à lui-même, dans la pleine possession de sa nature retrouvée.

* * *

Ce trait d'optimisme final ne tend nullement, dans la pensée de Marx, à effacer l'impression douloureuse produite par l'analyse des conditions modernes de travail. Il faut reconnaître que, si le tableau en a été systématiquement assombri par son auteur, au point de n'être plus un reflet de l'histoire sereine, s'il contient des exagérations

1. J. Daniélou, *Chronique sociale de France*, 1938, p. 279. « Ainsi que nous l'avons vu, l'homme ne se perd pas alors dans son objet quand celui-ci devient pour lui objet *humain* ou homme objectif. Cela n'est possible que si cet objet devient pour lui un objet *social*, qu'il devient lui aussi pour lui un être social, comme la Société devient être pour lui dans cet objet ». Marx, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 31.

2. *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 22-23. Cf. aussi p. 25, 28-29.

3. *Ibid.*, p. 24.

et même des erreurs manifestes, certaines teintes sont cependant empruntées à l'expérience commune. Parmi les critiques formulées contre le régime économique, il en est qui apparaissent aujourd'hui encore d'une poignante actualité, en Europe et plus encore en Extrême-Orient.

Trop souvent la rationalisation brutale des méthodes, en dehors de toute considération morale, sacrifie la personne de l'ouvrier au rendement de la machine. La division excessive des fonctions rend la tâche de chacun monotone, fastidieuse, pesante; le travail à la chaîne dans certaines conditions perd son caractère humain. A un désir exagéré d'accroître la production par tous les moyens on sacrifie la joie au travail. La besogne quotidienne se change en un boulet, que l'on traîne en maugréant.

Quant à la situation morale, Pie XI n'hésite pas à dire « qu'un très grand nombre de maîtres, sans souci des âmes et même totalement indifférents aux intérêts supérieurs de leurs employés, ne voyaient en eux que des instruments. On est effrayé quand on songe aux graves dangers que courent, dans les ateliers modernes, la moralité des travailleurs, celles des plus jeunes surtout, la pudeur des femmes et des jeunes filles »[1]. Et le Pape de conclure : « Contrairement aux plans de la Providence, le travail destiné, même après le péché originel, au perfectionnement matériel et moral de l'homme, tend, dans ces conditions, à devenir un instrument de dépravation : la matière inerte sort ennoblie de l'atelier, tandis que les hommes s'y corrompent et s'y dégradent »[2].

Mais les remèdes proposés par Marx manquent totalement d'efficacité, en raison de sa conception du travail, à la fois trop grossière et trop élevée[3]. L'effort humain est à ses yeux une activité matérielle avant tout, créatrice de valeurs économiques, tendue vers le perfectionnement de la matière. En réalité le travail a un rôle plus noble à jouer : donner à l'homme un moyen pratique de développer ses facultés, de valoriser ses richesses non seulement physiques, mais spirituelles, de collaborer à l'œuvre du créateur par l'aménagement de l'univers, de favoriser enfin le progrès social. Il n'en constitue pas pour autant la plus haute fonction de l'humanité, son essence profonde, comme dit Marx. Notre dignité vient d'ailleurs :

1. Encyclique *Quadragesimo anno*, trad. franc., Paris, Spes, 1932, p. 98. Quelques pages plus haut Pie XI écrit : « Car il est exact de dire que telles sont, actuellement, les conditions de la vie économique et sociale, qu'un nombre très considérable d'hommes y trouvent les plus grandes difficultés pour opérer l'œuvre, seule nécessaire, de leur salut éternel. » *Ibid.*, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 250-251.

l'homme possède une âme spirituelle et immortelle, qui l'élève sur un plan supérieur à l'animal; sa vie intellectuelle et morale l'emporte infiniment sur l'activité de ses bras. Ce n'est pas la production qui l'agrège d'abord à la société et le fait participer à son histoire; il s'y rattache par des fibres plus intimes, d'ordre vital, qui engagent sa personne et en font un membre d'une famille et d'une communauté humaines. Les liens du sang, l'identité d'origine et de nature, la solidarité physique et morale établissent entre les hommes des rapports bien plus étroits et plus riches que leurs contacts passagers dans le travail matériel. Leurs relations biologiques et spirituelles sont antérieures à l'association de leurs efforts pour transformer l'univers [1].

La dignité même du travail résulte de sa qualité proprement humaine et de ses résonances intérieures, en tant qu'il réalise une œuvre d'intelligence et d'amour. Il reçoit de là une coloration unique, originale, qui en fait un instrument de discipline rationnelle et de progrès moral : « Certes il doit d'abord produire et c'est sa première finalité, mais il doit aussi préparer l'homme à des activités de méditation, de prière, de contemplation. A cette condition seulement le travail libère l'homme au lieu de l'asservir » [2].

En définitive le marxisme érige le travail en idole, après l'avoir mutilé. « Un désir du divin qui se trompe d'objet... L'homme ne vit pas seulement de pain et c'est le vouer à un destin inhumain que de le contraindre à trouver, dans l'acte de produire le pain matériel, le Dieu qui lui manque » [3]. C'est en vain qu'il y cherche l'épanouissement de toutes ses facultés et le bonheur qui comble tous les besoins et les désirs de son cœur. Avec ses mythes de la production, de la technique, de la richesse, le marxisme ne satisfait pas aux nobles aspirations caractéristiques de la personne humaine. L'essor économique ne procurera jamais que le confort et la puissance. Les possessions matérielles attisent et exaspèrent le désir, autant qu'elles l'assouvissent. Le bien-être amène vite la satiété, et la solitude de l'âme renaît. Une distraction nouvelle, l'échéance est ajournée, mais les chaînes restent nouées, les limites de la prison toujours aussi étroites, ses murs aussi pesants. Quand la domination de l'homme sur l'univers serait complète, quand l'expansion de ses énergies productives obtiendrait un maximum de rendement, il ne serait point guéri de sa bienfaisante blessure, il garderait aussi vive sa nostalgie foncière.

1. Thierry Maulnier, *Au delà du nationalisme*, Paris, Gallimard, 1938, p. 60-61.
2. E. Borne et F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. 208.
3. *Ibid.*, p. 207-210, 190-191.

Aucun bien créé n'exaucera jamais l'appel infini qui constitue le fond de sa nature. Le matérialisme, même quand il se proclame dialectique, ne répond pas à la vocation spirituelle de l'homme [1].

Aussi bien le retour à l'humain, qui réalise aux yeux de Marx la loi de notre évolution et notre suprême destin, est-il le fruit de l'action plus que de la réflexion. Nous allons le voir bientôt : s'il importe de connaître le monde, c'est afin de le changer et de l'adapter à nos besoins. En transposant ainsi la méthode dialectique de la spéculation à la pratique révolutionnaire, Marx rompt définitivement avec Hegel : puisque la philosophie s'avère impuissante à guérir notre décadence, cette tâche est dévolue à l'histoire. A l'encontre des néo-hégéliens, en particulier de Feuerbach et de Hess [2], c'est dans les conflits d'ordre matériel et non dans les luttes de principes, qu'il cherche les raisons dernières de l'évolution humaine. Le centre d'intérêt se déplace des idéologies vers les facteurs économiques qui les déterminent. De même les préoccupations politiques et les soucis d'éducation personnelle se perdent dans l'attention portée aux mouvements de masses. Marx tend à éliminer l'influence de la pensée et de l'action individuelles dans le devenir historique, au profit des facteurs sociaux. Ainsi l'analyse des conditions de la vie économique enseignera aux hommes l'art de hâter, par leur activité révolutionnaire, l'avènement d'une ère de bonheur absolu.

1. *Notre humanisme*, dans « Esprit », 1935-1936, p. 11-12.
2. A. Cornu, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Paris, Alcan, 1934, p. 80-81, 92.

CHAPITRE III

LA LUTTE DES CLASSES ET L'HOMME SOCIAL

Le marxisme conçoit la société comme un organisme vivant, qui se développe à travers les siècles. La naissance, la croissance, le déclin et la mort des formes sociales successives, marquent les étapes et le rythme de ce mouvement [1]. Sous les mystères apparents de la vie des peuples, fermente un élan dynamique qui est, sur le plan de l'histoire, la réplique de l'évolution en travail dans la nature. De même qu'il existe une filiation nécessaire entre les êtres de l'univers, un enchaînement naturel s'établit entre les différentes structures sociales; enchaînement qui échappe aux jugements fondés sur un idéal transcendant de justice, de liberté, d'égalité, ou sur toute autre norme morale; indépendant de la conscience, des aspirations et des volontés humaines, il les détermine au contraire [2]. Dès que les conditions économiques ont fait leur temps et que s'ouvre une nouvelle phase de l'histoire, les lois régulatrices de la vie sociale n'ayant aucun caractère immuable et éternel, se transforment, de même que les lois biologiques se modifient au passage du règne végétal au monde animal.

Disciple de Hegel, pour qui tout le rationnel est réel, Marx affirme qu'une situation cessant d'être raisonnable disparaît nécessairement devant un état nouveau. Mais à l'encontre de son maître, cette loi lui paraît être l'expression naturelle des faits, plutôt qu'une exigence de l'esprit [3]. C'est par un effet de mirage que les événements semblent dépendre de causes politiques ou morales, alors qu'ils obéissent en dernière analyse aux facteurs économiques. Un peuple, qui par exemple éprouve le sentiment du caractère irrationnel et injuste des institutions existantes, témoigne par là que dans le mode de production et d'échange des transformations se sont opérées, qui exigent

1. Lénine, *Du matérialisme historique*, p. 50.
2. *Le Capital*, t. I, p. 350. Dans ce passage de la postface de la 2e édition allemande, Marx prend à son compte les remarques d'un écrivain russe sur la méthode marxiste.
3. P. Landsberg, *Marx et le problème de l'homme*, dans « La vie intellectuelle », 1937, t. V, p. 76-77.

l'abandon d'un ordre social, calqué sur des conditions matérielles périmées. Dès lors le malaise de la conscience collective trouve nécessairement sa guérison dans l'avènement des nouveaux rapports économiques en gestation. Ce remède, il n'y a donc pas lieu de l'inventer par réflexion, il suffit de le constater par l'observation des faits [1].

D'ailleurs cette expérience, loin d'être purement contemplative, tend naturellement à des réalisations pratiques. La pensée, reflet d'un état social déterminé, participe efficacement, par une sorte de choc en retour, à la marche de l'histoire, en provoquant chez certains hommes un vif sentiment de l'évolution nécessaire et du rôle qu'ils ont à jouer pour en favoriser le progrès [2].

Aussi, dans tous les ouvrages de l'âge mûr et en particulier dans *Le Capital*, Marx s'attache-t-il à décrire le passage d'une forme sociale à une autre au cours des siècles, et la loi qui préside à ce mouvement. Il estime, en effet, que malgré la complexité de ses phases l'évolution des peuples est mue par un ressort unique : « Toute l'histoire de la société humaine jusqu'à ce jour est l'histoire de luttes de classes, écrit-il dans une page fameuse du *Manifeste communiste*. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître artisan et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, dressés les uns contre les autres dans un conflit incessant, ont mené une lutte sans répit, une lutte tantôt masquée, tantôt ouverte ; une lutte qui chaque fois s'est achevée soit par un bouleversement révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en conflit » [3]. Tous les autres antagonismes d'ordre politique, scientifique, philosophique, religieux, etc., ne sont que des modes ou des effets de cette hostilité fondamentale. A l'époque moderne, le conflit a atteint son point culminant dans la constitution du régime capitaliste. Mais l'heure approche où l'évolution naturelle des conditions de travail amènera la ruine de ce dernier et l'établissement de la société communiste [4].

1. Engels, *M. E. Dühring*, t. III, p. 24.

2. Lénine, définissant le marxisme, lui assigne « pour tâche directe de *dévoiler* toutes les formes d'antagonismes et d'exploitation dans la société moderne, d'en suivre l'évolution, de prouver leur caractère passager, leur transformation inéluctable en une autre forme, et de *servir ainsi le prolétariat pour qu'il puisse en finir au plus vite et le plus facilement avec toute exploitation.* » *Marx, Engels, marxisme*, p. 81.

3. P. 20. De son côté, Lénine déclare que « la vie sociale est pleine de contradictions », d'antagonismes entre les nations et au sein des peuples; le marxisme a trouvé dans la lutte des classes le fil conducteur qui dirige les pas de l'historien à travers ce labyrinthe et ce chaos apparent. Puis il allègue l'autorité d'écrivains « bourgeois », tels qu'Augustin Thierry, Guizot, Mignet, Thiers et le témoignage d'auteurs contemporains : *Marx, Engels, marxisme*, p. 23-26.

4. Préface d'Engels, à l'édition anglaise du *Manifeste communiste*, de 1883.

I

De l'artisanat au capitalisme.

Esquissée à larges traits, l'histoire économique présente aux yeux de K. Marx de longues phases, caractérisées par les modes de production antique, féodal et moderne. Le capitalisme actuel marque la dernière étape, avant la réalisation de cette forme sociale absolument originale que sera le communisme. Par sa situation au sommet des deux versants opposés de l'histoire humaine, il présente un intérêt particulier : c'est un point d'arrivée et de départ en même temps.

A l'origine [1] l'organisation collective du travail appelle un régime de répartition directe entre les membres de la communauté. Dans ces limites étroites, les producteurs consomment eux-mêmes les fruits de leur labeur qui, restant toujours à leur merci et sous leur dépendance, n'ont pas encore pris les apparences d'une puissance étrangère, que le progrès de la civilisation leur prêtera dans la suite. Peu à peu cependant la division des tâches ruine la communauté de travail et de profit, pour aboutir à l'appropriation personnelle et à l'échange des objets. En s'élargissant la production déborde les besoins individuels et tend, au delà de la consommation, à la vente. Avec l'invention de la monnaie métallique et la naissance du marchand, intermédiaire nécessaire entre les différents travailleurs [2], le système d'échange se complique et le sort des objets fabriqués apparaît plus incertain. Les produits en excédent deviennent des *marchandises*, destinées à circuler non seulement de main en main, mais encore de marché en marché. Les ouvriers ont perdu la maîtrise de la vie économique et les marchands ne l'ont pas encore recueillie [3].

On s'aperçoit alors qu'avec le fruit du travail, la force laborieuse elle-même peut être un objet de vente et d'achat, que l'homme peut être considéré comme une marchandise. L'esclavage naît ainsi, opérant pour la première fois une scission entre la classe exploitante et la classe exploitée. Situation tragique, qui domine toute l'histoire, sous une forme franche d'abord, déguisée ensuite : à l'esclavage du monde antique a succédé le servage du moyen âge et le salariat des temps modernes : « Ce sont là les grandes formes de la servitude, qui

1. Engels, *L'origine de la famille*, p. 230.
2. Marx décrit l'origine de la classe des commerçants dans l'*Idéologie allemande* (*Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 206-207).
3. Engels, *L'origine de la famille*, p. 231, 233.

caractérisent également les trois grandes époques de la civilisation »[1].

Le moyen âge est l'ère de la petite exploitation, les travailleurs détenant en général leurs moyens de production. A la ville les métiers s'organisent par corporations, jurandes, maîtrises, dans une atmosphère sereine, patriarcale ; à la campagne l'agriculture se développe dans le cadre familial du paysan modeste, libre ou serf, avec une simplicité idyllique. Destinés à l'usage personnel, les instruments de travail sont exigus et à faible rendement ; les échanges se restreignent à un milieu fermé, le marché est limité, la production stable et invariable. Le paysan n'aspire qu'à pourvoir à ses besoins, à ceux de sa famille et parfois aux exigences seigneuriales ; c'est pourquoi il produit tout : aliments, habits, ustensiles. La même observation peut s'étendre, avec de légères réserves, à l'artisan de la ville : lui aussi cultive un jardin, voire un petit champ, il élève du bétail ; sa femme file le lin et la laine de ses vêtements. La production pour la vente est très réduite [2]. La division du travail n'est guère organisée entre les diverses corporations, ni à l'intérieur de la corporation entre les différents ouvriers. Ceux-ci doivent être familiarisés avec de multiples besognes et posséder l'ensemble de leur métier, pour devenir maîtres. Aussi l'artisan du moyen âge s'intéresse à sa tâche, acquiert une certaine habileté professionnelle et même parfois quelque goût artistique ; il s'assujettit volontiers à sa besogne et s'y absorbe, tandis que l'ouvrier moderne n'éprouve qu'indifférence à son endroit [3].

Rassembler ces moyens de production disséminés, accroître leur rendement et en faire de puissants leviers par l'organisation du travail sur une grande échelle, et, pour cela, transformer le capital commercial en capital industriel, telle est l'œuvre accomplie par le régime capitaliste et par la bourgeoisie qui en est l'âme [4]. La richesse acquiert ainsi une mobilité et une souplesse extrêmes. Auparavant liée directement au travail déterminé de son possesseur, elle comprenait l'habitation, les outils, la clientèle transmise de père en fils ; désormais c'est un capital évaluable en argent et susceptible d'être placé dans une entreprise quelconque [5].

Marx [6] et Engels [7] décrivent en détail l'évolution du travail, depuis l'organisation domestique jusqu'à la grande industrie, à

1. *Ibid.*, p. 232.
2. Engels, *M. E. Dühring*, t. III, p. 32-33.
3. Marx, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 205-206.
4. *Le Capital*, t. I, p. 140.
5. *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 205.
6. *Le Capital*, t. I, p. 140-218.
7. *M. E. Dühring*, t. III, p. 25 ss.

travers la coopération simple et la manufacture. Dès que plusieurs ouvriers se réunissent pour une tâche commune ou des œuvres connexes, leur collaboration engendre une force collective, d'un rendement supérieur à la somme des efforts individuels. De ce chef tous les éléments du travail prennent une forme sociale [1]. Les moyens de production d'abord : au rouet, au métier à la main du tisserand, au marteau du forgeron se substituent le métier mécanique et le marteau-pilon à vapeur; le petit atelier domestique cède la place à la grande fabrique. L'activité de l'homme et ses produits subissent une transformation parallèle, en se dépouillant de leur caractère individuel : tissus et objets manufacturés deviennent l'œuvre commune de nombreux ouvriers, de telle sorte qu'aucun d'entre eux ne peut se les attribuer vraiment.

Tandis que dans l'antiquité la division des tâches s'était opérée spontanément et sans plan préconçu, à l'intérieur de chaque fabrique elle s'organise systématiquement et avec méthode. L'abaissement des prix de revient permet à la production collective et homogène de refouler l'artisanat familial, qui finit par succomber sous la concurrence. Une véritable révolution s'accomplit, et cependant ses auteurs n'en prennent pas conscience; ils n'y voient qu'un moyen de stimuler la production, d'autant plus qu'à l'origine ils se bornent à utiliser, en les amplifiant, les moyens en usage : travail salarié, métier artisanal, capital commercial. En réalité, c'est la dissolution de la propriété fondée sur le travail personnel et familial, c'est l'expropriation des producteurs travaillant de leurs mains, à l'avantage de quelques profiteurs. En vertu d'une loi générale de l'histoire, la petite industrie, à un certain degré de son développement, crée les instruments de sa propre ruine.

Dans ces conditions, rien d'étonnant que la forme d'appropriation ancienne ait survécu à la transformation des méthodes de production. Durant le moyen âge l'ouvrier travaillant seul ou avec sa famille, utilisant des matières premières qui lui appartiennent, garde naturellement la disposition des objets fabriqués. L'aide d'autrui, quand il l'utilise, reste accessoire et il rétribue ce concours par la nourri-

1. « Que la journée de travail combinée acquière cette productivité supérieure en multipliant la puissance mécanique du travail, en étendant son action dans l'espace ou en resserrant le champ de production par rapport à son échelle, en mobilisant aux moments critiques de grandes quantités de travail, en développant l'émulation, en excitant les esprits animaux, en imprimant aux efforts uniformes de plusieurs ouvriers soit le cachet de la multiformité, soit celui de la continuité, en exécutant simultanément des opérations diverses, en économisant des instruments par leur consommation en commun, ou en communiquant aux travaux individuels le caractère de travail moyen; la force productive spécifique de la journée combinée est une force sociale du travail ou une force du travail social. » *Le Capital*, t. I, p. 143.

ture et le salaire, mais surtout en collaborant à la formation de l'apprenti et du compagnon, en vue de la maîtrise. Plus tard, malgré le caractère social de la production dans les grands ateliers, le patron n'en continue pas moins à s'en réserver le fruit, bien qu'il ne soit plus « *son* produit, mais exclusivement le produit du *travail d'autrui* »[1]. Injustice flagrante : le mode de production est devenu collectif, alors que le mode d'appropriation demeure personnel : « Dans cette contradiction... *réside déjà en germe toute la collision du temps présent* »[2].

Du capitaliste K. Marx dresse l'état civil dans un chapitre du *Capital* intitulé : « Le secret de l'accumulation primitive »[3]. Dès la préface de cet ouvrage, il s'excuse en ces termes de ne l'avoir pas « peint en rose » : « Il ne s'agit ici des *personnes*, qu'autant qu'elles sont la *personnification de catégories économiques*, les *supports d'intérêts et de rapports de classes déterminés.* » La domination de la bourgeoisie est le résultat d'une double victoire, d'une part sur les seigneurs détenteurs de la richesse foncière et d'autre part sur les maîtres de corporations, dont les traditions désuètes entravaient le développement de la production, mais aussi l'exploitation de l'homme par l'homme. Le capitalisme a brisé l'ordre féodal et lui a substitué le régime de la libre concurrence, des libres communications et du libre échange. Le « chevalier d'industrie » a supplanté le « chevalier d'épée », le marchand a évincé l'artisan[4]. Pour organiser la collaboration de nombreux salariés et acheter en bloc leur puissance de travail, les machines et les matières premières, ce « nouveau potentat » devait disposer de fortes avances pécuniaires. L'accumulation des richesses dans les mêmes mains est donc la condition préalable de la manufacture et la base matérielle du nouveau régime social. C'est une idée chère à Marx : « Le capitaliste, dit-il, n'est point capitaliste parce qu'il est directeur industriel ; il devient au contraire chef d'industrie parce qu'il est capitaliste »[5].

Les serfs du moyen âge ne pouvaient disposer de leur personne, ni vendre librement leur travail sur le marché, qu'à condition de se

1. ENGELS, *M. E. Dühring*, t. III, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. T. I., p. 314-315.
4. *Ibid.*, p. 315. « Autant la classe des propriétaires et la classe des travailleurs, les seigneurs féodaux et le peuple, tombèrent, autant s'éleva la classe des capitalistes, la bourgeoisie. » MARX, *Misère de la philosophie*, p. 195.
5. *Le Capital*, t. I, p. 144. Dans *Misère de la philosophie*, p. 196, MARX prend le contre-pied des théories de Proudhon sur ce point : la manufacture, dit-il, n'est pas le prolongement des corporations; c'est le marchand et non l'artisan qui organisa l'atelier moderne; la lutte fut acharnée entre la manufacture et les corps de métier.

libérer préalablement de la tutelle seigneuriale et d'échapper au régime des corporations. Voilà donc une classe d'hommes, dépouillée de tous ses instruments, ainsi que de toutes les garanties offertes par sa situation antérieure et le milieu ambiant, ne disposant que de sa force, de son « travail à l'état de puissance », tandis que son antagoniste, l'entrepreneur, possède tous les moyens de donner un corps à cette puissance : outillage, matières premières, aliments. Le régime capitaliste est fondé sur la spoliation violente des instruments de production par le bourgeois, qui les emploie à spéculer sur le travail d'autrui [1]. Cette situation impose au salarié un contrat de soumission et de renonciation à l'œuvre de ses mains. Le nouveau lien qui en résulte a un « caractère purement mercantile »; aux relations familiales de la corporation ont succédé des rapports d'argent [2].

A l'origine l'autorité du patron est extérieure, presque accidentelle. L'ouvrier ne lui est soumis que pour lui avoir vendu sa puissance d'action. Mais l'extension du travail en commun réclame bientôt une direction et une harmonisation des efforts individuels; le commandement devient aussi nécessaire à l'atelier qu'à la caserne; si un soliste peut se passer de chef d'orchestre, un chœur en a absolument besoin. Telle est la première fonction exercée par le capital [3].

Il en est une seconde qui vient naturellement la compléter. Le grand stimulant de la production est le désir de faire valoir la richesse; son but déterminant l'accroissement des bénéfices, c'est-à-dire « la plus grande exploitation possible de la force de travail » [4]. Le nombre des salariés tendant à augmenter dans chaque entreprise, leur résistance grandit, de même que l'effort nécessaire pour la surmonter. D'où nouvelle intervention du capitaliste, provoquée par « l'antagonisme inévitable entre l'exploiteur et la matière qu'il exploite » [5]. D'autant plus que les moyens de production, « qui font face au travailleur comme propriété étrangère », se développent sans cesse et que la nécessité s'impose d'une surveillance suivie et d'une vérification minutieuse de leur emploi.

Ces différentes fonctions donnent toutes au commandement une allure « nécessairement despotique » [6], dans ses formes variées. D'abord le capitaliste en vient à se dispenser totalement du travail manuel. Puis il se démet de son rôle de surveillance immédiate et constante, pour le transférer à des contremaîtres, inspecteurs,

1. *Le Capital*, t. I, p. 315.
2. MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 211.
3. *Le Capital*, t. I, p. 143.
4. *Ibid.*, p. 143-144.
5. *Ibid.*, p. 134.
6. *Ibid.*, p. 144.

gérants, directeur, etc., qui tiennent la place des sous-officiers et des officiers dans l'armée.

Cette organisation confère au capital une puissance productive, dont il paraît doué par nature. En effet, au moment où il se vend par contrat, le travailleur ne dispose que de sa propre force, de sorte que le patron, embauchant cent ouvriers indépendamment les uns des autres, ne paie à chacun d'eux que son apport individuel, et nullement la combinaison de leurs énergies. Les salariés sont des isolés qui, hors de l'usine, contractent des rapports avec le même capital, mais non entre eux. Leur coopération mutuelle ne commence qu'à l'intérieur, dans l'accomplissement du travail, quand ils ont déjà cessé de s'appartenir, pour être « incorporés au capital » [1]. Cette collaboration au sein d'un organisme unique devient ainsi un mode d'existence de ce dernier; la conjonction des activités ouvrières, provenant de conditions où les place le contrat et n'étant pas rétribuée, semble être une propriété inhérente au capital.

En vertu de sa structure, ce nouveau régime tend à dresser un mur de séparation entre le prolétariat et la bourgeoisie. Au moyen âge la location du travail ne se produit qu'à titre exceptionnel, en vue d'un salaire d'appoint. Normalement le paysan ne se loue que par intermittence, à la journée. Les statuts des corporations exigent que le compagnon d'aujourd'hui accède demain à la maîtrise. Mais voici que la confiscation des moyens de production par le capitaliste bouleverse cet état de choses : la situation de l'ouvrier isolé est si précaire qu'il se voit réduit à entrer à son service; le travail rétribué devient la forme exclusive et la règle fondamentale de la production : « Le salarié temporaire se transformera en salarié à vie » [2]. L'écroulement du régime féodal accélère et étend cette évolution, en brisant les liens de vasselage et en arrachant les paysans à la terre.

Depuis lors la lutte de classe tend continuellement à s'aviver, par suite de la concentration progressive des richesses dans quelques mains et de l'accroissement graduel de la misère parmi les ouvriers.

Bien vite, en effet, le rythme de la production s'est accéléré; le volume des affaires s'est développé et, avec lui, le nombre des salariés et les dimensions des ateliers. Les besoins ont augmenté, des débouchés se sont ouverts par suite de la découverte de nouvelles terres. On s'est aperçu que le prix de revient ne diminue qu'à condition d'intensifier le rendement et de diminuer les frais généraux, par

1. *Ibid.*, p. 144.
2. ENGELS, *M. E. Dühring*, t. III, p. 31.

le groupement de toutes les branches d'industries similaires dans le même établissement. L'application de la science à la technique, le développement du machinisme, l'utilisation de la vapeur et de l'électricité, l'exploitation intensive du sol et de ses richesses, les progrès de la navigation et des communications terrestres, l'entrelacement de tous les peuples dans le réseau du marché mondial, ont imprimé à l'industrie un essor merveilleux et fait du capital un instrument international. Peu à peu la manufacture a cédé la place à la grande industrie [1].

Ainsi, une première fois le capitaliste a détruit la petite propriété, par la transformation des producteurs en salariés, par la conversion du sol et de toutes les richesses en instruments de production collective. En organisant sa propre fabrique il a jeté le désordre dans la société, en instituant de nouvelles méthodes de travail, il a tué les anciennes traditions, en s'emparant du métier artisanal, il l'a brisé. Au cours d'une nouvelle étape, la spoliation s'est étendue aux capitalistes eux-mêmes : la puissance agglutinante du machinisme moderne et la concentration des capitaux qui en est la condition, ont ruiné les moins puissants parmi eux, au profit de quelques potentats, qui accaparent tous les avantages [2]. Le champ de travail s'étant transformé en champ de bataille, les guerres économiques, d'abord locales, sont devenues ensuite nationales et enfin internationales, pour revêtir un caractère de violence inouïe [3].

C'est que la production, à mesure qu'elle s'organise à l'intérieur de chaque usine, devient la proie d'une anarchie croissante dans la société. Le besoin d'augmenter ses revenus impose l'obligation d'améliorer sans cesse l'outillage, afin d'accroître son rendement en quantité et en qualité. Sous la poussée de la machine, le capitaliste est condamné à produire sur une échelle toujours plus grande, sans attendre la manifestation d'un besoin réel. La production presse la consommation, l'offre harcèle la demande. La force d'expansion de la grande industrie crée une nécessité de développement, supérieure à toutes les résistances des débouchés. Chacun produit sans souci de ses concurrents et du public, ignorant s'il pourra écouler sa marchandise et s'il en retirera du bénéfice, uniquement « pour satisfaire à son besoin individuel d'échange » [4]. Pour le capitalisme

1. *Le manifeste communiste*, p. 22.
2. *Le Capital*, t. I, p. 342.
3. « Entre capitalistes isolés, comme entre industries et entre nations tout entières, la chance des conditions naturelles ou artificielles de la production décide de l'existence. Le vaincu est impitoyablement éliminé... L'étiage naturel de l'animal apparaît comme l'apogée de l'évolution humaine. » ENGELS, *M. E. Dühring*, t. III, p. 34-35.
4. *Ibid.*, p. 31-32; MARX, *Misère de la philosophie*, p. 193.

« *l'absence de mesure et de modération* devient sa vraie mesure »[1]. Le désordre règne dans les affaires.

Mais ce déchaînement de forces déclanche certaines lois économiques, qui s'appliquent malgré l'anarchie, en elle et par elle, sous la forme de la concurrence et de son pouvoir aveugle de coercition. Échappant à tout plan élaboré en commun, le produit domine le producteur[2]. En face de l'industriel et du marchand isolés, ces lois se dressent comme des puissances étrangères et mystérieuses, dont il faut péniblement démêler la confusion et découvrir la structure, au prix d'une longue expérience[3].

En attendant elles déchaînent des cataclysmes, qui bouleversent périodiquement l'économie capitaliste. Comme l'extension des débouchés suit une cadence moins rapide que la production, tous les dix ans environ une crise de pléthore détraque la machine industrielle et commerciale, chez tous les peuples civilisés et dans leurs colonies. Les marchés sont encombrés de produits en souffrance; l'argent liquide se cache, les crédits sont gelés, faillites et ventes forcées ferment les usines; les ouvriers sont en chômage, privés de moyens d'existence, pour en avoir produit avec excès. L'engorgement dure quelques années, provoquant le gaspillage et la destruction des marchandises et des machines, jusqu'à ce que l'écoulement à bas prix des stocks dépréciés ramène une reprise des échanges. Progressivement l'allure s'accélère, passe au trot, puis au galop, « pour finir après les sauts les plus périlleux, par se retrouver... dans le fossé du krach »[4]. Et la ronde infernale reprend. Les forces productives sont devenues des puissances destructives.

De nos jours le capitalisme est parvenu au stade suprême, que Lénine appelle « impérialisme », prélude immédiat de la révolution mondiale. Au point de vue économique la substitution des monopoles à la libre concurrence caractérise cette évolution[5]. La concentration de la production et des capitaux s'est développée à tel point que cartels, syndicats, trusts dominent partout, gérant la grande industrie et absorbant la petite. La fusion du capital bancaire avec

1. Marx, *Économie politique et philosophie* dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 50.
2. *M. E. Dühring*, t. III, p. 32. « Si tous les membres de la bourgeoisie moderne ont le même intérêt en tant qu'ils forment une classe vis-à-vis d'une autre classe, ils ont des intérêts opposés, antagonistes, en tant qu'ils se trouvent les uns vis-à-vis des autres. » *Misère de la philosophie*, p. 175-176.
3. Engels, *L'origine de la famille*, p. 231-232.
4. Engels, *M. E. Dühring*, t. III, p. 39.
5. Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Bureau d'éditions, 1937, p. 86-87.

le capital industriel a créé une oligarchie financière toute-puissante, qui enveloppe d'un réseau serré les institutions économiques et politiques. De là l'exportation massive des capitaux, si bien que des groupements internationaux ont accaparé les monopoles à travers le monde, exerçant en particulier leur mainmise sur les sources de matières premières, la houille et le fer. Enfin les puissances les plus riches se sont partagé les colonies, par intérêt et non par souci de civilisation. Tels sont les traits distinctifs du « capitalisme parasitaire ou pourrissant. De plus en plus, s'affirme en relief la tendance de l'impérialisme à la création de l' « État rentier », de l'État usurier, dont la bourgeoisie vit toujours plus de l'exportation du capital et de la tonte des coupons » [1]. Certaines catégories d'ouvriers et même provisoirement une importante minorité, corrompues par la bourgeoisie, lui ont donné le concours inattendu de leur « opportunisme » [2].

Mais le mal porte en lui-même son remède : l'impérialisme annonce l'agonie du capitalisme et la rupture du front bourgeois mondial, car il irrite à l'extrême les antinomies du régime et ouvre l'ère des révolutions [3]. La première de ces antinomies est celle du travail et du capital. En face de la puissance des trusts, des banques et de l'oligarchie financière, le prolétariat constate l'inefficacité des méthodes anciennes, fondées sur les syndicats, les coopératives, les discussions parlementaires, etc., et comprend la nécessité de la violence. Une seconde antinomie oppose les capitalistes entre eux : les compétitions acharnées des financiers et des gouvernements autour des matières premières et des débouchés commerciaux, provoquent nécessairement des guerres de conquêtes et d'annexions. D'où affaiblissement de la puissance capitaliste et chances nouvelles de révolution. Enfin une troisième antinomie met aux prises quelques grandes nations avec les petits pays et les peuples coloniaux : « L'impérialisme, c'est l'exploitation la plus éhontée et en même temps l'oppression la plus inhumaine de centaines de millions d'hommes des colonies et des pays dépendants » [4]. Mais comme ces abus s'exercent dans la création de chemins de fer, d'usines et de centres commerciaux, il en résulte d'heureuses conséquences : organisation d'un prolétariat de couleur, formation d'une classe d'intellectuels indigènes, éveil de la conscience nationale, création d'un mouvement révolutionnaire. Autant de coups portés au capitalisme, et qui transforment « les pays asser-

1. *Ibid.*, p. 123-124. Staline reprend la même thèse dans *Le léninisme théorique et pratique*, p. 24-26.
2. Lénine, *L'impérialisme*, p. 124-125.
3. Staline, *Le léninisme*, p. 8-10.
4. *Ibid.*, p. 9.

vis, réserve de l'impérialisme, en réserve de la révolution prolétarienne »[1]. La guerre de 1914 a groupé toutes ces antinomies en un faisceau unique, si bien que la révolution est une nécessité pratique; l'impérialisme a engendré les conditions les plus favorables à «l'assaut des citadelles du capitalisme »[2].

***

Désormais les antagonismes de classes sont simplifiés. Jadis les partis en lutte comprenaient une hiérarchie complexe de rangs sociaux, opposés entre eux: patriciens, chevaliers, plèbe, esclaves dans l'antiquité; grands et petits vassaux, roturiers, serfs, maîtres, compagnons au moyen âge[3]. Aujourd'hui le champ de bataille est débarrassé de tout obstacle, seuls la bourgeoisie et le prolétariat restent en présence. Ruinée et réduite à la défensive, la noblesse féodale se meurt; acculés à la misère par la concurrence industrielle, petits propriétaires, artisans, paysans succombent. Les deux armées occupent des positions nettement tranchées. Voici le portrait qu'en dessine le marxisme.

La bourgeoisie a joué dans tout le cours de l'histoire un rôle « révolutionnaire au premier chef »[4]. Son activité a changé la face du monde, subjuguant les forces de la nature, découvrant de nouvelles terres, ouvrant sans cesse des voies plus rapides de communication. Elle s'insinue et s'installe partout, établit entre tous les peuples des échanges matériels et spirituels. Elle force sous peine de mort toutes les nations, même les plus xénophobes, à acheter ses produits, à adopter ses méthodes de travail, ses usages, sa civilisation : « En un mot, elle se façonne un monde à son image »[5]. Ses cités tentatulaires ont arraché le paysan à la terre. Elle a établi la domination de la ville sur la campagne, des peuples civilisés sur les barbares, de l'Occident sur l'Orient. Sous son impulsion s'est opérée une concentration toujours plus étroite de la population, de la richesse et de l'industrie, une centralisation en nation unique de provinces jadis indépendantes et libres. La puissance de ces États unifiés, elle l'accapare à son seul profit[6].

1. *Ibid.*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. *Le manifeste communiste*, p. 20.
4. *Ibid.*, p. 23.
5. *Ibid.*, p. 27.
6. « Il y a cent ans à peine que la bourgeoisie est la classe souveraine, et déjà elle a créé des forces productives dont le nombre prodigieux et la colossale puissance dépassent tout ce qu'ont su faire toutes les générations antérieures réunies. Les forces naturelles subjuguées, les machines, la chimie appliquée à l'industrie et à la culture, la

Après avoir dépensé une activité aussi débordante, la bourgeoisie tend de plus en plus à confier toute la peine à des employés salariés : « Le capitaliste n'a plus d'activité sociale, hormis celle d'encaisser des revenus, de détacher des coupons et de jouer à la Bourse, où les divers capitalistes se soulagent mutuellement de leur capital »[1]. La famille bourgeoise, « où l'ennui et l'argent constituent les liens »[2], n'a qu'une existence de façade; le mariage étant une pure question d'intérêts matériels, a pour corollaire inévitable l'adultère et la prostitution. Il suffit que des apparences hypocrites et des déclarations officielles sauvent la dignité des principes.

Dans tous les domaines la bourgeoisie a transformé les liens d'homme à homme en vulgaires rapports d'argent, étrangers à tout sentiment : « Les frissons sacrés des pieuses ardeurs, des élans chevaleresques, de la sensibilité bourgeoise, elle les a noyés dans le flot glacé de l'égoïsme calculateur »[3]. Toutes les fonctions que l'on respectait et vénérait jadis ont été dépouillées de leur nimbe : « Du médecin, du juriste, du prêtre, du poète, du savant elle a fait des salariés à ses gages[4] ». Sa rapacité a saccagé les conditions « idylliques » de la vie sociale : traditions, mœurs, idées, sentiments, dignité personnelle.

Elle a réduit le reste de l'humanité à cet état d'esclavage, qu'est le prolétariat. La définition de ce dernier par le marxisme[5] comporte un triple élément : liberté civile permettant au travailleur de se livrer; spoliation de ses instruments condamnant l'ouvrier à vendre son activité; attribution au capital d'une plus-value, exclusivement due au travail. De cette situation injuste découle la disgrâce foncière du prolétariat. C'est une vulgaire marchandise, dont le prix subit les oscillations de la concurrence et du marché. Son salaire se

navigation à vapeur, les chemins de fer, les télégraphes électriques, des continents entiers ouverts, les fleuves rendus navigables, des populations entières jaillies du sol, — quel âge eût osé pressentir jadis que des forces productives aussi immenses dormaient au sein du travail social? » *Ibid.*, p. 28.

1. *Ibid.*, p. 28.
2. Marx, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 159.
3. *Le manifeste communiste*, p. 24.
4. *Ibid.*, p. 24.
5. *Le manifeste communiste*, p. 31. Cf. le commentaire de Ch. Andler, Paris, Cornély, 1910, t. II, p. 103 ss. Dans *Le prolétariat industriel*, Paris, Desclée de Brouwer, trad. Y. Simon, M. Goetz Briefs analyse et définit avec soin cette notion, à la lumière de l'histoire. Voici la définition du prolétaire à laquelle il aboutit : « L'ouvrier salarié, non soumis au régime du fonctionnaire, qui trouve dans l'aliénation constante de sa force-travail la source unique, ou du moins essentielle, du revenu nécessaire à l'entretien de la vie, et qui dès lors se trouve engagé dans une destinée portant en soi-même les causes suffisantes d'une perpétuelle reproduction de la condition de travailleur salarié. »

réduit au minimum indispensable à la conservation et à la propagation de la vie, dans l'unique intérêt du capitalisme [1]. Car la bourgeoisie ramène tous les besoins du prolétaire à l'entretien d'une existence misérable, l'extrême pauvreté étant la norme commune d'appréciation; tout ce qui dépasse ce standard de vie est tenu pour un luxe blâmable [2].

En proie à la misère au milieu de l'abondance, le prolétaire subit le supplice de Tantale. Le capitaliste en effet, à mesure qu'il accélère le rythme de la production, essaie d'aviver les désirs du consommateur. Au lieu d'humaniser ses besoins, il flatte ses caprices et ses fantaisies, il s'ingénie à exciter des convoitises artificielles, raffinées, imaginaires, inhumaines, pathologiques; il guette chacune de ses faiblesses et de ses lâchetés, pour exiger ensuite une récompense. Toute nouvelle invention est un appât destiné à extorquer de l'argent, « une nouvelle *puissance* de la tromperie réciproque et du pillage réciproque » [3]. Ainsi chez le prolétaire le besoin d'argent augmente avec la production et, cependant, les satisfactions que lui procure son salaire diminuent. La journée de labeur tend à s'allonger indéfiniment, l'intensité du rendement, à s'accroître. La discipline militaire s'introduit dans l'usine, exerçant un despotisme d'autant plus odieux et d'autant plus irritant qu'il reconnaît « le lucre pour sa fin unique » [4]. Le travail consiste en un geste machinal et monotone, source d'ennui et de dégoût. L'habileté professionnelle et l'initiative intelligente devenant superflues, les hommes se voient évincés par les femmes et les enfants moins bien rétribués. Le perfectionnement du machinisme jette les ouvriers sur le pavé et crée une « armée de réserve industrielle » [5], composée d'un excédent de travailleurs, disponible pour les périodes d'euphorie et maintenant les salaires au niveau le plus bas [6].

1. « Pour avoir des ouvriers, il n'en coûte guère plus aujourd'hui que la dépense de ce qu'il leur faut pour vivre et pour se perpétuer. Or, le prix d'une marchandise (et le travail est une marchandise) équivaut aux frais qu'il en coûte de la produire. » *Le manifeste communiste*, p. 31. Plus loin (p. 44-45) il s'agit d'une « méthode de répartition qui ne fait vivre le travailleur qu'afin d'accroître le capital et lui mesure la vie aux exigences des intérêts de la classe dirigeante. »

2. MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 53-54. Il ajoute que l'économie politique est aujourd'hui « la science du renoncement, des privations, de *l'épargne*, et elle arrive réellement à *épargner* à l'homme jusqu'au *besoin* d'un *air pur* ou du *mouvement physique*. Cette science de l'industrie merveilleuse est en même temps la science de l'ascétisme, et son vrai idéal est l'avare *ascétique* mais *usurier* et l'esclave *ascétique* mais producteur. »

3. *Ibid.*, p. 49-50.

4. *Le manifeste communiste*, p. 32.

5. ENGELS, *M. E. Dühring*, t. III, p. 36.

6. « C'est ainsi que le machinisme devient, pour parler avec Marx, l'arme la plus puissante du capital contre la classe ouvrière, que le moyen de travail arrache con-

Après le patron « les autres espèces de bourgeois », propriétaire, commerçant au détail, prêteur sur gages, fondent sur l'ouvrier pour consommer son exploitation [1]. Le prolétaire est un homme sans propriété, sans famille, sans patrie, asservi à la tyrannie internationale du capital [2]. Sa misère atteint un tel degré qu'elle produit « l'abrutissement bestial... Même le besoin de grand air cesse pour l'ouvrier d'être un besoin, l'homme recommence à loger dans des cavernes, mais elles sont maintenant empoisonnées par l'ignoble souffle pestilentiel de la civilisation, et l'ouvrier ne les habite plus qu'à titre précaire;... il peut aussi, d'un jour à l'autre, en être expulsé s'il ne paie pas... La lumière, l'air, etc., la propreté animale la plus élémentaire cessent d'être un besoin pour l'homme. La saleté, cette corruption, cette putréfaction de l'homme qui s'écoule dans les ruisseaux de la civilisation, devient *l'élément où il vit*... Aucun de ses sens n'existe plus, non seulement à sa manière humaine, mais encore d'une manière qui n'a rien d'humain, voire plus rien d'animal » [3].

Détresse irrémédiable! Tandis que les exploiteurs des anciens temps avaient soin d'accorder à leurs victimes le minimum indispensable pour l'entretien de leur situation, l'ouvrier moderne est condamné à descendre de plus en plus bas, au-dessous de sa condition de prolétaire. C'est un « pauvre », le paupérisme étant le dernier degré où s'effondre le travailleur ruiné, incapable de toute réaction [4]. La bourgeoisie ne peut plus maintenir son rang de classe dirigeante, « car elle ne sait plus assurer à ses esclaves la subsistance qui leur permette de supporter l'esclavage. Elle en est réduite à les laisser tomber à une condition où il lui faut les nourrir au lieu d'être nourrie par eux » [5].

tinuellement des mains du travailleur le moyen d'existence, et que le produit propre du travailleur se change en instrument d'asservissement du travailleur. C'est ainsi que l'économie réalisée sur les moyens de travail devient tout de suite et du même coup le gaspillage le plus effréné de force de travail, un vol opéré sur les conditions normales où doit s'accomplir la fonction du travail; c'est ainsi que le machinisme, le moyen le plus puissant pour abréger le temps de travail, devient le moyen le plus infaillible pour transformer tout le temps d'existence du travailleur et de sa famille en temps de travail disponible pour faire valoir le capital; c'est ainsi que le surtravail des uns devient la condition du chômage des autres, et que la grande industrie, qui parcourt tout le globe terrestre à la chasse de consommateurs nouveaux, limite chez elle la consommation des masses à un minimum de famine, minant ainsi sous ses pieds son propre marché intérieur. » ENGELS, *Ibid.*, p. 36-37.

1. *Le manifeste communiste*, p. 32-33.
2. *Ibid.*, p. 38, 50. Cf. MARX et ENGELS, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Bureau d'éditions, 1933, p. 27-28.
3. MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 51-52.
4. MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 194.
5. *Le manifeste communiste*, p. 40.

Désormais entre bourgeois et prolétaires l'hostilité est irréductible, la contradiction absolue. Disciple de Hegel, Marx pense par thèse et antithèse, par opposition de sentiments et d'attitudes [1].

Le bourgeois s'enrichit sans travailler; le prolétaire travaille sans s'enrichir.

Le bourgeois est égoïste et individualiste; le prolétaire, généreux et altruiste.

Le bourgeois bien nanti est naturellement conservateur; le prolétaire ruiné, essentiellement révolutionnaire.

Le bourgeois est « idéaliste »; le prolétaire, matérialiste.

Le bourgeois s'est fait une morale à sa mesure, pour justifier l'exploitation du travail, il a inventé une religion qui garantit sa domination, en prêchant le respect de l'autorité. Le prolétaire hait cette morale d'oppression et cette religion de la résignation.

Le bourgeois envisage la famille comme une institution d'intérêts matériels, fondée sur la dot et l'héritage. La famille prolétarienne, n'ayant d'autre origine que l'amour, est étrangère à toute considération d'intérêts.

Le bourgeois a fondé les nations modernes, qui en retour lui confient le pouvoir; aussi est-il nationaliste, afin de protéger ses richesses contre l'étranger. Les prolétaires, réduits à une même abjection dans tous les pays, ont des buts communs par delà les frontières, contre le capitalisme [2].

Chez le bourgeois les considérations égoïstes de revenus et de carrière étouffent l'esprit scientifique et le sens du vrai. Par ses aspirations et ses intérêts le prolétaire est en harmonie avec la science indépendante; sa conscience est le critérium de la vérité [3].

Entre la bourgeoisie et le prolétariat, entre l'affirmation et la négation, pas de conciliation possible; le fossé est destiné à s'élargir. Pour que le salut puisse naître de la révolution, il faut, dit Marx, « que tous les vices de la société soient concentrés dans une... classe, qu'une classe déterminée soit la classe du scandale général, la personnification de la barrière générale; il faut qu'une sphère sociale particulière passe pour le crime notoire de toute la société, si bien qu'en

1. ANDLER, Commentaire du *Manifeste communiste*, t. II, p. 130-131.

2. « Lorsque l'Allemand de Guillaume ou le Français de Clemenceau dit : « J'ai le droit et le devoir, comme socialiste, de défendre ma patrie lorsque son territoire est envahi », il raisonne non pas en socialiste, non pas en internationaliste, non pas en prolétaire révolutionnaire, mais en *bourgeois nationaliste*. » LÉNINE, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, Paris, Bibliothèque communiste, 1921, p. 85, 87.

3. ENGELS, *Études philosophiques*, p. 69. L. PRENANT, *Marx et Comte (A la lumière du Marxisme*, t. II, p. 28-29).

s'émancipant de cette sphère on réalise l'émancipation générale »[1]. En face, « il faut former une classe avec des chaînes radicales..., une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi..., une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme »[2].

De l'excès du mal sortira le remède; après l'antithèse, la synthèse. Chacun des deux partis en présence prépare à sa manière la solution du conflit. Le bourgeois est satisfait et par suite inconscient. Le capitaliste et le savant bourgeois, sachant que l'aliénation actuelle de l'homme est la raison de leur puissance, y trouvant par ailleurs les apparences d'une existence humaine, se complaisent dans le *statu quo* et s'efforcent de le maintenir. Prisonniers d'un régime économique jugé indispensable, ils interprètent le réel en fonction de leur expérience bornée et subissent une histoire qui les dépasse, puisqu'ils en ignorent les lois.

Le prolétariat est exempt de ces illusions néfastes. Exclu de la civilisation, dépouillé de ses biens et de son essence, il prend conscience du caractère inhumain d'une telle situation. Et cette expérience, au lieu de le détourner vers des fictions transcendantes, le maintient en contact avec la réalité et lui dévoile l'urgence d'une révolution, qui lui rendra sa vraie nature et rétablira dans la société des relations vraiment humaines. Sa déchéance actuelle est en révolte contre elle-même, car elle exprime la contradiction inhérente à la négation de son humanité. De même que la bourgeoisie a pris jadis la place de la noblesse, le prolétariat va désormais se substituer à la bourgeoisie, dans ses fonctions de classe dirigeante[3].

En supprimant la propriété privée, c'est l'esclave enchaîné qui brisera la servitude commune à la bourgeoisie et au prolétariat. L'évolution dialectique exige, en effet, le passage des deux termes opposés dans un troisième d'ordre supérieur. L'homme de la cité communiste surmontera non seulement chacun des deux antagonistes d'aujourd'hui, mais même la société bourgeoise qu'ils forment

1. *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 102. Cette page a été écrite au sujet de l'Allemagne, mais le principe est universel : Cf. *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 183.

2. *Contribution à la critique*, p. 105-106.

3. Marx, *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 61. R. Aron, *L'idéologie*, dans « Recherches philosophiques », 1936-1937, p. 78-79.

ensemble, ainsi que l'État qui en est l'expression : ce sera la négation de la négation [1].

Pour hâter cette victoire, il importe de développer dans le prolétariat la conscience de sa mission rédemptrice. Puisque la lutte de classes a toujours existé, l'homme n'a jamais cessé d'y participer et de collaborer à l'évolution, inconsciemment il est vrai. Mais, si au lieu de subir passivement le mouvement de l'histoire, un groupe social éprouve vivement le sentiment de son intervention possible, s'il comprend la contradiction à surmonter et la synthèse à créer, bref s'il acquiert une conscience de classe, il devient capable de précipiter et de diriger le cours de l'évolution nécessaire : « C'est justement le rôle que Marx assigne à sa philosophie : faire passer les groupes humains de leur existence inconsciente ou existence de nature à leur existence pensée ou consciente, autrement dit, pour employer le vocabulaire hégélien, de l'existence en soi au savoir de soi. Par là, le marxisme prétend créer une nouvelle étape dans le progrès du monde » [2].

D'où ses efforts pour convaincre le prolétariat de sa disgrâce profonde et de la nécessité d'en sortir par tous les moyens [3]. Le ressentiment étant l'instrument du progrès social, il faut aviver dans le peuple l'impression de l'offense subie, attiser l'esprit de haine et de vengeance, qui créera l'unité et l'élan d'une révolte collective. Pour garder sa combativité, le prolétaire doit être un homme désabusé, aigri, vindicatif, violent. L'excès de pression fera éclater la chaudière [4]. Aussi Marx condamne-t-il les bourgeois démocrates, désireux d'améliorer le sort des travailleurs. Le communisme actuel lui demeure donc fidèle, quand il stigmatise le socialisme réformiste,

1. Marx, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 229.
2. R. Maublanc, *Hegel et Marx* (*A la lumière du Marxisme*, t. I, p. 223).
3. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, p. 275-276, montre la nécessité pour la révolution d'une idéologie et d'une psychologie de guerre civile. Il faut que la mentalité de paix sociale, de confiance dans le régime capitaliste, cède la place au sentiment d'une situation insupportable, sans remède ni espoir d'amélioration. Déjà Marx, dans un article de *New York Daily Tribune* du 2 février 1854, envisageait la famine, la guerre et la crise économique comme des fourriers de la révolution. Comment dès lors concilier avec le marxisme orthodoxe ces déclarations de P. Vaillant-Couturier au Comité Central du Parti Communiste Français, le 16 octobre 1936 : « Nous ne voulons pas qu'on oppose une moitié de la France à l'autre moitié... Nous souffrons de la lutte des classes. Nous la subissons et nous voulons l'abolir... Nous allons, la main tendue vers tous les hommes de bonne volonté.... La violence est l'ennemie de l'intelligence, etc. » *Au service de l'esprit*, Paris, E. S. I., p. 21-22; tout le paragraphe a pour titre : *Contre la haine*.
4. Dans une lettre du 2 septembre 1900, Lénine écrit : « Il faut se conduire vis-à-vis de tous les hommes sans aucune sentimentalité. Il faut toujours tenir prête une pierre dans sa poche. » Cité par W. Gurian, *Le bolchevisme*, trad. Coster, Paris, Beauchesne, 1932, p. 370.

pour qui les avantages sociaux sont une fin désirable et digne de sacrifices. Lénine fustige les « infâmes renégats du socialisme tels que les Renaudel et les Longuet »[1]; Staline attaque en termes violents « l'opportunisme » de la IIe Internationale[2] : « Pour le révolutionnaire, au contraire, dit-il, le principal, c'est le travail révolutionnaire et non la réforme ....Le révolutionnaire acceptera une réforme pour allier l'action légale à l'action illégale, dissimuler le renforcement du travail clandestin, faire l'éducation des masses et préparer le renversement de la bourgeoisie »[3]. Mais son regard reste cependant toujours fixé sur la révolution totale, définitive[4].

II

L'avènement du communisme.

La révolution semble être au marxisme l'aboutissement naturel de l'histoire. Le capitalisme porte en lui-même le germe de sa dissolution, comme le ver au cœur du fruit gâté; il provoquera sa propre ruine « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature »[5], selon l'expression de K. Marx. Au début du régime ce sont les travailleurs isolés qui luttent contre leurs exploiteurs immédiats. Dirigées non seulement contre les personnes, mais aussi contre les instruments de production, leurs attaques aboutissent à la destruction des marchandises et aux incendies d'usines. Durant les révolutions de 1648 en Angleterre, de 1789 en France, les ouvriers vont à la bataille sous la conduite d'éléments bourgeois, désireux de capter cette force pour leurs propres fins politiques. Ils assurent ainsi le triomphe de la propriété capitaliste sur la propriété féodale, de l'unité nationale sur l'indépendance provinciale, de la concurrence sur la coopération, du partage des biens sur le majorat, de la ville sur la campagne, du droit bourgeois sur les privilèges anciens. Dans ces conditions les prolétaires « ne luttent pas contre leurs

1. *La Révolution prolétarienne*, p. 30.
2. *Le léninisme théorique et pratique*, p. 15, 22-24.
3. *Ibid.*, p. 80.
4. « La révolution permanente, au sens que Marx avait attribué à cette conception, signifie une révolution qui ne veut transiger avec aucune forme de domination de classe, qui ne s'arrête pas au stade démocratique mais passe aux mesures socialistes et à la guerre contre la réaction extérieure, une révolution dont chaque étape est contenue en germe dans l'étape précédente, une révolution qui ne finit qu'avec la liquidation totale de la société de classe. » TROTSKY, *La révolution permanente*, Paris, Rieder, 1932.
5. *Le Capital*, t. I, p. 342.

ennemis vrais, mais contre les ennemis de leurs ennemis, contre les vestiges de la monarchie absolue, contre les propriétaires fonciers, les bourgeois non industriels, les petits bourgeois »[1]. Leur victoire ne profite encore qu'à leurs adversaires de classe.

Mais dans les temps modernes, le développement monstrueux de l'industrie tend à augmenter chaque jour l'armée des prolétaires, par la concentration des masses dans un même lieu et la prolétarisation continue des classes moyennes (commerçants, artisans, rentiers, paysans) vaincues dans la lutte économique[2]. La multiplication des voies de transport, la diminution progressive des salaires, par suite de la concurrence des capitalistes entre eux et des ouvriers entre eux, l'égalisation dans une misère commune, favorisent la coalition défensive des forces prolétariennes, de mieux en mieux groupées en parti politique puissant. Les accords, d'abord isolés et limités au maintien des salaires, s'élargissent en face de la résistance et de l'organisation patronales[3]. Les bourgeois qui sollicitent le concours des ouvriers pour leurs luttes intestines, les bourgeois déclassés par la misère, et enfin un petit groupe « d'idéologues bourgeois », émigrés de leur milieu en décomposition vers la classe révolutionnaire maîtresse de l'avenir, contribuent à l'éducation politique de la masse[4]. Ainsi « la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs »[5]; après avoir forgé les armes qui la tueront, elle rassemble les troupes qui les manieront[6]. « Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés »[7].

Ainsi le régime actuel s'achemine vers sa ruine d'un mouvement spontané, involontaire, en condamnant au suicide la classe ouvrière, de plus en plus consciente de son abjection physique et morale : « Le prolétariat exécute le jugement que, par la production du prolétariat, la propriété privée prononce contre elle-même, tout comme il exécute le jugement que le salariat prononce contre lui-même en

1. *Le manifeste communiste*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 33.
3. Marx, *Misère de la philosophie*, p. 248-249.
4. *Le manifeste communiste*, p. 36-37.
5. *Ibid.*, p. 41.
6. *Ibid.*, p. 31.
7. *Le Capital*, t. I, p. 342; Boukharine commente ce passage important dans *La théorie du matérialisme historique*, p. 272.

produisant la richesse d'autrui et sa propre misère »[1]. Après une crise suprême où les derniers petits bourgeois auront sombré, où les paysans auront été grugés par les usuriers, il faudra nécessairement en venir au corps à corps définitif. Les communistes « déclarent ouvertement que leurs desseins ne peuvent être réalisés que par le renversement violent de tout l'ordre social traditionnel. Aux classes dirigeantes à trembler devant l'éventualité d'une révolution communiste! Les prolétaires n'ont rien à y perdre, que leurs chaînes. Et c'est un monde qu'ils ont à y gagner »[2].

De cette révolution libératrice Marx et Engels ont posé les jalons, en particulier dans des gloses marginales, ajoutées au programme du parti ouvrier allemand [3]; Lénine l'a décrite en détail, surtout dans le commentaire qu'il a consacré à ce texte [4]. Elle comporte trois étapes successives : la conquête du pouvoir, préparée par la diffusion d'une mentalité révolutionnaire; puis la dictature du prolétariat; enfin l'établissement du communisme.

Quel que soit l'intérêt qui s'attache à la préparation directe de la révolution et aux méthodes qu'elle impose, nous ne nous y attarderons guère [5]. Le régime des nations modernes apparaît au marxisme comme une démocratie étriquée et hypocrite, paradis pour les riches, piège pour les pauvres. Dans son histoire de la Commune de Paris, Marx résume les prérogatives des opprimés dans la liberté de choisir, une fois tous les trois ou six ans, celui de leurs oppresseurs qui les représentera au parlement et les écrasera [6]. Cependant s'il y a encore peu de pays où la prise du pouvoir immédiate est possible, il ne faut point se leurrer de « l'illusion anarchiste », qui ferait ajourner la révolution jusqu'au temps où « les hommes seront d'une autre essence »[7]. D'ores et déjà il s'agit d'éveiller et d'éclairer la masse

1. Marx, *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, 61-62.
2. *Le manifeste communiste*, p. 74, 55. Sans la guerre civile, écrit Lénine, « aucun marxiste sérieux n'a conçu le passage du capitalisme au socialisme ». *Marx, Engels, marxisme*, p. 242. Et de fait dès 1844, Marx écrivait dans un article sur *Le roi de Prusse et la réforme sociale* (*Œuvres philosophiques*, t. V, p. 244) : « Mais, sans révolution, le socialisme ne saurait se réaliser. Il a besoin de cet acte politique, dans la mesure où il a besoin de destruction et de désagrégation. »
3. *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Bureau d'éditions, 1933.
4. *L'État et la Révolution*, Paris, Librairie de *L'Humanité*, 1925, p. 110-136.
5. Lénine a dressé un plan d'attaque complet dans *L'État et la Révolution*, *La maladie infantile du communisme*, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, *Que faire? Deux tactiques*, etc. Staline, dans *Le léninisme théorique et pratique*, intitule un chapitre *Stratégie et tactique*.
6. Lénine, *L'État et la Révolution*, p. 115-116; *La Révolution prolétarienne*, p. 32.
7. *L'État et la Révolution*, p. 68.

paysanne « ignorante et abêtie »[1] et les « ouvriers abrutis par le clergé et par l'atmosphère villageoise ». A cet effet, si les circonstances ne permettent pas l'usage de l'arme la plus efficace et qui porte le plus vite les coups mortels, il faut user de tous les moyens d'action, illégaux[2] évidemment, mais aussi légaux[3] : propagande, agitation, organisation.

A l'origine l'activité s'insérera donc dans le cadre des institutions bourgeoises. D'où la nécessité d'une participation aux travaux du parlement, ne serait-ce que pour hâter sa dissolution et persuader au peuple que « le parlementarisme bourgeois a politiquement fait son temps »[4]. Là où les chances d'un succès électoral communiste sont nulles, il convient de faire campagne en faveur du candidat socialiste et de « le soutenir exactement comme la corde soutient le pendu »[5], afin de gagner les sympathies du peuple et de l'amener ensuite au communisme. Et si le parti est encore trop réduit, qu'on emploie la méthode des compromis : « Il faut... utiliser les plus faibles occasions d'attirer à soi les masses, même si elles doivent être des alliés temporaires, chancelants, conditionnels, peu solides et peu sûrs. Celui qui n'a pas compris cette vérité n'a pas compris une once du marxisme, ni en général du socialisme scientifique de notre époque »[6].

La même tactique s'impose à l'endroit du syndicalisme. Cette institution a joué un rôle de premier plan dans l'organisation du prolétariat, mais on y voit maintenant poindre « je ne sais quelle tendance réactionnaire, un étroit esprit corporatif, une tendance à prendre une attitude politique, une certaine inertie, etc. »[7]. C'est pourquoi « MM. Gompers, Henderson, Jouhaux, Legien, sont très reconnaissants à ces révolutionnaires « de gauche » qui... prêchent la sortie des syndicats réactionnaires et se refusent à y

1. *La maladie infantile du communisme*, Paris, Librairie de *L'Humanité*, 1924, p. 61, 84-85. C'est l'intransigeance des militants de gauche qui provoque cette « maladie infantile ».

2. *Ibid.*, p. 117.

3. « En revanche, les révolutionnaires qui ne savent pas joindre aux formes illégales de lutte *toutes* les formes légales sont de très mauvais révolutionnaires. » *Ibid.*, p. 118. Précisant les consignes, Lénine recommande (p. 120-121) de répandre des tracts jusque dans les villages les plus éloignés, de pénétrer dans les cabarets les plus fréquentés, de noyauter « les associations, les sociétés, les rassemblements fortuits formés par les plus basses catégories sociales », de prendre au mot la bourgeoisie et d'utiliser ses institutions, ses élections, ses proclamations.

4. *Ibid.*, p. 63.

5. *Ibid.*, p. 106.

6. *Ibid.*, p. 79.

7. *Ibid.*, p. 50.

travailler »[1]. « Absurde théorie de la non-participation »[2], désastreuse. Il faut au contraire « mépriser les difficultés, les pièges, les insultes, les persécutions des leaders, ...consentir aux sacrifices les plus grands, surmonter les dangers les plus graves, se livrer à une propagande systématique, opiniâtre, persévérante, patiente, partout où il y a des masses prolétariennes ou demi-prolétariennes — et quand ce serait même au sein des organisations les plus réactionnaires »[3]. Pour s'infiltrer dans les syndicats et y prendre de l'influence, tous les moyens sont légitimes : sacrifices silencieux, ruses, mensonges même[4].

L'esprit de cette tactique est défini par Staline dans un chapitre du *Léninisme théorique et pratique*, intitulé « Le style », en une formule suggestive : alliance de l'envolée révolutionnaire russe et de l'esprit pratique américain, l'une étant symbole d'audace dynamique et violente, ennemie des routines stagnantes, l'autre étant synonyme de ténacité implacable.

Afin de jouer son rôle de leader, le marxiste ne doit jamais perdre le contact des troupes qu'il conduit et qui ne partagent pas encore ses idées : « L'art de la politique (et l'intelligence du devoir communiste) consiste précisément à fixer exactement les conditions et le moment où l'avant-garde du prolétariat pourra s'emparer du pouvoir, où elle pourra recevoir à cette fin un appui suffisant des couches profondes de la classe ouvrière et des masses laborieuses non-prolétariennes, puis maintenir, renforcer, étendre sa domination, en formant, en instruisant, en attirant à elle des membres toujours plus nombreux des masses laborieuses »[5]. Tant il est vrai que, selon la remarque de Marx, « l'insurrection armée, comme la guerre, est un art ». Pour que la lutte finale ne s'engage pas prématurément, il importe que les puissances adverses soient affaiblies par leurs disputes intestines, que la bourgeoisie soit déconsidérée par la faillite de ses méthodes, et que le parti communiste ait allumé dans le peuple la flamme révolutionnaire[6]. A ces conditions l'insurrection ne se bornera pas à un complot; elle sera l'offensive violente d'une classe, s'appuyant sur la masse, à l'heure où l'activité de l'avant-

1. *Ibid.*, p. 56.
2. *Ibid.*, p. 54.
3. *Ibid.*, p. 54.
4. *Ibid.*, p. 56. Mohammed Essad Bey, *Allah est grand*, Paris, Payot, 1937, p. 202-210, montre cette tactique à l'œuvre en pays musulmans : le communisme a d'abord pris le parti de l'islamisme contre l'Occident, puis il l'a violemment persécuté à titre de religion.
5. *La maladie infantile du communisme*, p. 51.
6. *Ibid.*, p. 114.

garde est particulièrement dynamique et où l'indécision de l'adversaire apparaît la plus perplexe [1]. Une fois déclanchée, que l'insurrection soit menée sans pitié jusqu'au bout, débordant par des forces supérieures un ennemi surpris, gardant coûte que coûte l'avantage de l'offensive et du moral, grâce à de continuels succès [2].

* * *

La victoire entraînera la dictature du prolétariat, c'est-à-dire « un pouvoir qui s'appuie directement sur la force et qui n'est soumis à aucune loi » [3], en d'autres termes l'organisation de l'avant-garde des opprimés en classe dominante. Unique moyen de briser la résistance inévitable et désespérée de la bourgeoisie, de la terroriser et de corriger les abus du régime capitaliste [4]. Évidemment la liberté des oppresseurs subira de ce chef une série de limitations : « Ce sont ces gens, écrit Lénine, qu'il nous faut écraser;... or, il est clair que là où il y a écrasement, là où il y a violence, il n'y a pas de liberté, pas de démocratie » [5].

Il s'agit ici d'une doctrine cruciale du marxisme [6]. La *Misère de la philosophie* s'achève sur cette déclaration solennelle, empruntée à George Sand : « Le dernier mot de la science sociale sera toujours : « Le combat ou la mort : la lutte sanguinaire ou le néant. C'est ainsi que la question est invinciblement posée ». De son côté *Le manifeste communiste* souligne en divers endroits [7] le caractère violent de la

1. Lénine, *Sur la route de l'insurrection*, Paris, Librairie de *L'Humanité*, 1924, p. 59-60.
2. *Ibid.*, p. 169.
3. Lénine, *La Révolution prolétarienne*, p. 18. Dans *L'État et la Révolution*, p. 41, Lénine adopte une définition non moins explicite.
4. *La Révolution prolétarienne*, p. 42. Staline, *Le léninisme*, p. 36-37, assigne à la dictature une triple tâche : combattre les efforts de restauration tentés par les capitalistes et les propriétaires fonciers, organiser le socialisme en rassemblant tous les travailleurs et en préparant la disparition des classes, former une armée de lutte contre les ennemis extérieurs.
5. *L'État et la Révolution*, p. 177; *La Révolution prolétarienne*, p. 45.
6. *L'État et la Révolution* et *La révolution prolétarienne* tendent à justifier l'orthodoxie de cette théorie par de nombreuses citations de Marx et d'Engels. Et de fait les *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt* sont une longue condamnation de l'oppostunisme, ami de la conciliation pacifique. Déjà vingt-trois ans avant la composition de cet ouvrage, Marx écrit à Weydemeyer que, s'il n'a pas découvert l'existence et la lutte des classes, décrites par les historiens et les économistes antérieurs, il a du moins été le premier à montrer « que la lutte des classes *conduit* nécessairement à la *dictature du prolétariat* ». Lettre rapportée dans *Études philosophiques*, p. 145.
7. P. 53, 55, 78. Lénine dans *L'État et la Révolution*, p. 85, rapporte avec une satisfaction manifeste cette déclaration d'Engels : « Une révolution est certainement

conquête du pouvoir. Aussi Lénine est-il l'héritier légitime de ses maîtres, quand il conclut que limiter le marxisme à la lutte des classes, c'est le mutiler et le rendre acceptable à la bourgeoisie : « N'est marxiste que celui qui *étend* la reconnaissance de la lutte des classes jusqu'à la reconnaissance de la *dictature du prolétariat*. La différence la plus profonde entre le marxiste et le petit (ou grand) bourgeois ordinaire est là. C'est sur cette pierre de touche qu'il faut éprouver la compréhension *effective* du marxisme et l'adhésion au marxisme »[1].

En raison de la puissance des adversaires, la dictature sera une guerre prolongée, impitoyable, une guerre à mort, exigeant une volonté inébranlable, une centralisation rigoureuse, une discipline de fer, « une lutte acharnée, sanglante et non sanglante, violente et pacifique, militaire et économique, pédagogique et administrative, contre les forces et les traditions du vieux monde »[2]. Il faut en effet, non seulement vaincre la résistance de la bourgeoisie, décuplée par sa défaite et soutenue par ses alliés internationaux, mais surtout anéantir les petits patrons, rééduquer les paysans, les employés, les fonctionnaires, les intellectuels, et même les ouvriers en les soumettant au gouvernement du prolétariat et en corrigeant leurs habitudes et traditions bourgeoises. Et cela est beaucoup plus difficile[3].

Évidemment la dictature ne se borne pas à un changement d'équipe ministérielle, quitte à maintenir sous une étiquette nouvelle la structure de la société capitaliste. Elle exige d'abord l'expropriation universelle, la socialisation des instruments de production, la destruction de l'État bourgeois, fut-il républicain, de sa police, de son armée permanente, de son corps de fonctionnaires. Toutes ces institutions doivent céder la place à une machine démocratique, « constituée par les masses ouvrières armées, préparant l'organisa-

la chose la plus autoritaire qui existe, un acte par lequel une partie de la population impose sa volonté à l'autre partie à l'aide de baïonnettes, de fusils, de canons, moyens autoritaires s'il en fut; et le parti qui a triomphé doit maintenir son autorité par la crainte que ses armes inspirent aux réactionnaires. »

1. *Marx, Engels, marxisme*, p. 209. Cf. tout le passage, p. 208-210. Nous multiplions les citations et les références sur ce point, afin de réagir contre l'interprétation de certains socialistes, d'après laquelle dictature du prolétariat signifie simplement accession au pouvoir par le suffrage universel : voir A. Rossi, *Socialisme et dictature du prolétariat*, dans « Esprit », décembre 1938, p. 378-392.

2. *La maladie infantile du communisme*, p. 42. Cf. p. 11-12.

3. Staline, *Le léninisme*, p. 39. « Il est mille fois plus facile de triompher de la grosse bourgeoisie centralisée que de vaincre des millions et des millions de petits patrons, et pourtant, ces derniers, avec leur activité corruptrice de tous les jours, sans bruit, invisible, insaisissable, arrivent aux résultats dont la bourgeoisie a besoin, *restaurent* la bourgeoisie. » Lénine, *La maladie infantile du communisme*, p. 42.

tion du peuple entier en milice »[1]. De bourgeois qu'il était, le gouvernement devient prolétarien. Confier cette tâche à l'ancien parti social démocrate, amolli par la pratique du parlementarisme pacifique, c'est se condamner à la stagnation. Il faut déléguer le pouvoir à un parti combatif et subversif, assez expérimenté pour manœuvrer à travers le dédale des événements et des nécessités, assez souple pour contourner les écueils; c'est le parti communiste[2].

Le parti, c'est l'avant-garde de la classe ouvrière, bien pénétrée d'esprit révolutionnaire et soucieuse d'élever à son niveau les couches inférieures du peuple[3]. C'est le détachement organisé et discipliné du prolétariat, une élite qui assure l'unité de pensée et d'action des syndicats, des comités d'usine, des associations de jeunesse et de presse, des groupements pour la culture, des soviets de députés et du gouvernement[4]. C'est l'État-Major de la dictature, l'incarnation d'une volonté unique, imposant une discipline consciente mais de fer, incompatible avec l'existence de fractions et le morcellement du pouvoir[5]. C'est un organisme intransigeant, hostile par conséquent à toute discussion idéologique avec les éléments opportunistes et prêt à « s'épurer à temps des scories »[6]. Des procès retentissants, suivis de l'exécution massive des premiers compagnons de Lénine, ont prouvé que cet euphémisme « épuration » signifie bien autre chose qu'une condamnation verbale ou une exclusion administrative. Au nom de ces principes d'unité, de discipline et d'autorité, le pouvoir dictatorial a passé successivement en Russie du prolétariat au parti, puis à ses dirigeants, enfin à son chef unique.

Pendant la période de transition du capitalisme au communisme, l'État continue à jouer son rôle traditionnel[7]. Institution transitoire, issue de l'antagonisme des classes, il avait pour mission d'amortir les collisions et de les maintenir dans les limites de « l'ordre ». Son premier soin au cours de l'histoire fut de répartir les citoyens d'après

1. Lénine, *L'État et la Révolution*, p. 132, 44, 52-53, 76. « Le marxisme se distingue de l'anarchisme en ce qu'il reconnaît *la nécessité d'un État* pour la transition au socialisme. » Lénine, *Marx, Engels, marxisme*, p. 204. Marx tient le même langage dans une de ses *Lettres à Kugelmann*, p. 162. *Le manifeste communiste*, p. 53-55. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, p. 278-279.

2. *Le manifeste communiste*, p. 41-42. Staline, *Le léninisme*, consacre un chapitre entier intitulé *Le Parti*, à la description des qualités requises des délégués au pouvoir.

3. Staline, *Ibid.*, p. 84-86.

4. *Ibid.*, p. 86-90.

5. *Ibid.*, p. 90-93.

6. *Ibid.*, p. 93-95.

7. Engels détermine la fonction de l'État dans *Origine de la famille*, p. 223-229. Lénine commente longuement ces pages dans *L'État et la Révolution*, p. 15-28.

leur résidence, puis d'instituer une force publique indépendante (armée, police), qui ne coïncida plus avec l'organisation spontanée de la population. Pour subvenir aux dépenses nouvelles, l'État établit des impôts et tira des lettres de change sur l'avenir, sous forme d'emprunts. Il recruta aussi un corps de fonctionnaires, dont il appuya l'autorité sur des lois d'exception. Toujours la classe dominante confisqua le pouvoir à son profit par le suffrage universel, la corruption des employés du gouvernement et la mainmise sur la Bourse [1]. Puisque l'État est essentiellement un instrument de domination, « une machine à abattre une classe », une force publique organisée pour l'asservissement social, le prolétariat vainqueur en aura besoin, non pour sauvegarder la liberté [2], mais pour triompher de ses adversaires [3]. Au lieu de détruire brusquement la machine gouvernementale, il la remplacera. A la hiérarchie des fonctionnaires il substituera des « contremaîtres » et des « comptables », simples exécuteurs responsables et amovibles, touchant un salaire d'ouvrier.

A ce stade la nouvelle société portera encore les stigmates de l'ancienne sous tous les rapports : économique, moral, intellectuel [4]. On conservera l'organisation industrielle sur le modèle capitaliste, en confiant aux bourgeois, transformés en employés, le contrôle du travail et de la production. Bien vite cependant le prolétariat sera en mesure d'exercer lui-même ces fonctions, car elles ont déjà été simplifiées par le capitalisme, et de plus l'instruction s'est répandue parmi les ouvriers, qui ont été, en outre, éduqués par l'appareil compliqué et déjà socialisé des usines, des banques, des Postes, des chemins de fer, etc. [5] Le personnel des ingénieurs, aujourd'hui soumis aux capitalistes, travaillera « encore mieux demain sous les ordres des ouvriers armés ». En définitive « toute la société ne sera plus qu'un grand bureau et une grande fabrique avec égalité de travail et égalité de salaire » [6]. Chaque travailleur en effet recevra l'équivalent exact de ce qu'il donnera à la communauté, en dehors des réserves nécessaires aux fonds de roulement et d'extension, aux assurances, à l'administration, à l'État, à l'enseignement, aux hospices, etc. A travail égal salaire égal [7].

1. *Le manifeste communiste*, p. 54.

2. « Un État quel qu'il soit ne saurait être libre, ne saurait être populaire ». LÉNINE, *l'État et la Révolution*, p. 13, 28.

3. « La démocratie pour l'immense majorité du peuple et, pour les exploiteurs, les oppresseurs du peuple, l'écrasement par la force, c'est-à-dire l'exclusion de la démocratie. » *Ibid.*, p. 117.

4. MARX et ENGELS, *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 23.

5. LÉNINE, *L'État et la Révolution*, p. 69. ENGELS, *M. E. Dühring*, t. III, p. 42-43.

6. *L'État et la Révolution*, p. 133-134.

7. MARX et ENGELS, *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 22-24.

Cependant, comme les capacités productives et les besoins de chacun sont différents, cette égalité brutale aboutira en réalité à une violation de la justice. Inconvénient inévitable à ce stade intermédiaire de l'évolution, car il est chimérique de croire que, dès la chute du régime capitaliste, les hommes sauront du jour au lendemain travailler pour la société, sans aucune règle juridique; or il n'existe pas d'autres règles que celles du droit bourgeois. Néanmoins l'exploitation de l'homme et la propriété privée auront pris fin. C'est seulement le jour où le socialisme se transformera en communisme, que l'étroit horizon du droit bourgeois pourra être dépassé et que la société adoptera cette devise de justice parfaite : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins! »[1].

Après avoir pris possession du pouvoir et détruit ses adversaires, le prolétariat se supprimera lui-même, en tant que prolétariat. Il n'y aura plus qu'une « association où le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous »[2]. L'État, en tant que tel, disparaîtra, ou comme dit Engels, prendra la place qui lui revient désormais « au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze »[3]. L'État se meurt : formule heureuse au dire de Lénine, car elle exprime à la fois la lenteur, la spontanéité et la nécessité de sa disparition[4] : faute d'exercice, l'organe s'est atrophié. L'État bourgeois tombe sous les coups de la violence révolutionnaire, l'État prolétarien dépérit naturellement.

*
* *

A partir de ce moment s'épanouira le règne définitif du communisme intégral. Marx et Lénine en effet répètent à l'envi que la phase

1. *Ibid.*, p. 25. Lénine, *L'État et la Révolution*, p. 134-135.
2. *Le manifeste communiste*, p. 55.
3. *L'origine de la famille*, p. 229. « Dès qu'il n'y a plus de classe sociale à maintenir dans l'oppression, dès qu'avec la domination de classe et la lutte pour l'existence individuelle antérieurement fondée sur l'anarchie de la production disparaissent aussi les collisions et les excès qui en résultaient, il n'y a plus à réprimer rien de ce qui rendait nécessaire un pouvoir spécial de répression, un État. Le premier acte par lequel l'État se manifeste réellement comme représentant de la société tout entière, la prise de possession des moyens de production au nom de la société, est en même temps son dernier acte caractéristique d'État. L'intervention d'un pouvoir d'État dans les rapports sociaux devient superflue dans un domaine après l'autre, et entre ensuite d'elle-même en sommeil. Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction d'opérations de production. L'État n'est pas « aboli »; il *meurt.* » Engels, *M. E. Dühring*, t. III, p. 47. Lénine paraphrase longuement cette page dans *L'État et la Révolution*, p. 28-33. On retrouve la même pensée chez Marx, *Misère de la philosophie*, p. 251.
4. *L'État et la Révolution*, p. 118, 35-36.

précédente, caractérisée par la socialisation des biens, n'est qu'une étape provisoire. Forme primitive et « grossière » du communisme qui, au lieu d'anéantir réellement la propriété privée, source de toute aliénation, aspire au contraire à la généraliser et à l'étendre à tous les hommes : c'est le règne du capitalisme universel.

La possession immédiate passe à ses yeux pour le but unique de la vie, la jouissance égoïste des richesses, pour un idéal absolu [1]. Cette expression déguisée de « la cupidité » et de la « soif » de nivellement brise tout essor et condamne à l'abjection. Une telle négation de la « civilisation », de la « culture » et de la « personnalité » marque un retour « à la simplicité, *contraire à la nature* de l'homme *pauvre* et sans besoins qui n'a pas encore dépassé la propriété privée, mais n'y est même pas encore parvenu » [2].

Le vrai communisme, au contraire, donnera naissance à une humanité nouvelle. Les conditions du travail seront transformées : l'asservissement et la subordination des individus à la division des tâches disparaîtra, et du même coup, l'antagonisme entre le travail intellectuel et le travail manuel [3]; les fonctions simplifiées de surveillance et de comptabilité seront remplies par chacun à tour de rôle, jusqu'au jour où elles deviendront un « réflexe » commun [4]. Avec le développement universel des capacités, le rendement croîtra et « toutes les ressources de la richesse collective jailliront avec abondance » [5]. Lénine prévoit une « impulsion gigantesque » et « une expansion colossale des forces productives ». L'effort de l'ouvrier étant conscient, libre, joyeux, vainqueur de la nature, « le travail sera devenu, non seulement le moyen de vivre, mais même le premier besoin de l'existence » [6]. Chacun n'ayant pas un cercle d'activité limité, imposé par les circonstances, pourra varier ses occupations et se perfectionner dans toutes les branches. Je serai libre de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de faire de l'élevage le soir, « juste suivant mon bon plaisir », sans devenir pour cela chasseur, pêcheur, pâtre de métier [7]. « Tout le monde travaillera

1. MARX, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 19, 29-30.

2. *Ibid.*, p. 21. L'ébauche de cette doctrine apparaît déjà dans une lettre de MARX à RUGE de septembre 1843, rapportée dans *Œuvres philosophiques*, t. V, p. 207. STALINE, *Cahiers du bolchévisme*, 1er juillet 1932, p. 351, s'en fait l'écho dans une page qui stigmatise les « niveleurs », prônant un régime où tout le monde recevrait le même salaire, la même quantité de nourriture et porterait le même costume.

3. MARX et ENGELS, *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 24.

4. LÉNINE, *L'État et la Révolution*, p. 69.

5. *Critiques des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 25.

6. *Ibid.*, p. 24.

7. MARX, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 175.

volontairement *selon ses capacités*... La répartition des produits n'exigera plus que la société assigne à chacun la part de produits lui revenant. Chacun sera libre de prendre selon ses besoins »[1].

Il n'en faudra pas davantage pour que s'évanouissent définitivement l'opposition et même la distinction entre les affaires privées et l'intérêt général. L'homme ne se servira lui-même qu'en servant la communauté. Sa vie, sa valeur, son bonheur seront solidaires de la vie, de la valeur, du bonheur de tous. L'égoïsme et le particularisme se fondront dans le règne de l'universel. L'anarchie de la production ayant cédé la place à une organisation méthodique, la lutte pour l'existence individuelle prendra fin[2]. Les hommes ne seront plus sous la domination des choses et des lois économiques, qui passeront sous leur contrôle. Ils deviendront les maîtres conscients de la nature et de l'histoire, en devenant par leur initiative les maîtres de leur propre organisation sociale[3]. Délivrés de l'esclavage capitaliste, ils s'habitueront peu à peu à observer les règles élémentaires de la vie sociale, énoncées dans les codes, et à les observer « sans subordination, *sans cet appareil spécial* de contrainte qui s'appelle l'État »[4]. Le recours à la violence sera désormais inutile[5]. La solidarité des intérêts communs supprimera le morcellement et l'exploitation mutuelle des nations[6].

La disparition de l'aliénation juridique, morale, religieuse, etc., fera passer l'humanité sur un plan de culture et de pensées différent[7]. Le mariage perdra son caractère indissoluble et verra disparaître la prépondérance actuelle de l'homme. Quelle sera la forme positive que prendra la famille? Il y aurait imprudence, selon Engels, à le prédire à l'avance, mais il est sûr qu'elle subira une transformation radicale[8]. Tolstoï n'hésite pas à affirmer que les générations futures apprendront avec étonnement que jadis les hommes ont vécu dans la crainte de la mort, car elles se sentiront « liées avec une société biologiquement immortelle dans son progrès »[9]. Quant aux diverses sciences, elles s'harmoniseront dans l'unité qui les identifie à la vie.

1. *L'État et la Révolution*, p. 127.
2. Marx, *Critique de la philosophie de l'État, de Hegel*, dans *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 71; Engels, *M. E. Dühring*, t. III, p. 51.
3. Engels, *Ibid.*, p. 52.
4. *L'État et la Révolution*, p. 118.
5. *Ibid.*, p. 109.
6. *Le manifeste communiste*, p. 50-51.
7. Marx, *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 24-25.
8. *L'origine de la famille*, p. 91-92.
9. Cité par Thierry Maulnier, *La revue universelle*, 1935, t. III, p. 376.

En particulier la science de l'homme se confondra avec les sciences naturelles [1].

En résumé, une humanité nouvelle naîtra, pour qui sera résorbée la distinction du « tien » et du « mien » dans la possession, du permis et du défendu dans l'ordre moral, juridique et légal, de la pensée et de ses objets dans le domaine scientifique, de l'ici-bas et de l'au-delà dans le monde religieux, bref toute opposition des hommes entre eux et avec la nature [2]. Sans doute certains excès pourront encore subsister, mais purement individuels et transitoires, de sorte que le peuple armé les réprimera « aussi simplement, aussi facilement que, dans la société actuelle elle-même, on sépare des gens qui se battent »[3]. D'ailleurs l'exploitation et la misère du prolétariat, cause principale de ces abus disparaissant, ils s'évanouiront à leur tour « infailliblement ».

Utopie, dira-t-on! Lénine a prévu l'objection : « C'est par l'ironie, répond-il, que se tirent d'affaire encore aujourd'hui la plupart des « savants » bourgeois : ils ne font par là que dévoiler leur ignorance et leur dévotion intéressée au capitalisme » [4]. Évidemment cet idéal est irréalisable dans les conditions actuelles, mais le citoyen de la société communiste sera « un tout autre homme que celui d'aujourd'hui » [5].

* * *

Avant de proposer les critiques que suggère immédiatement ce tableau idyllique, disons hautement que le régime capitaliste, surtout tel qu'il s'offrait aux yeux de Marx, justifie bien des condamnations portées contre lui. Sans doute l'exagération de certains traits et la diffusion exclusive des ombres faussent ici les perspectives et confinent à la caricature. Violent et partial d'un bout à l'autre, ce réquisitoire ne fait pas état des circonstances atténuantes. Il n'en est pas moins vrai qu'en dépit des progrès accomplis et des réformes déjà réalisées, la société moderne tolère des injustices chroniques et des abus flagrants. Trop souvent la hiérarchie des valeurs est renversée. De l'homme, roi du monde destiné à son usage et centre de la vie économique, le matérialisme libéral a fait un instrument de production et une source de bénéfices. Le capital, qui par nature est au service du travail humain, le domine au contraire et l'assujettit

1. Marx, *Économie politique et philosophie*, p. 36.
2. G. Fessard, *La main tendue*, Paris, Grasset, 1937, p. 224.
3. *L'État et la Révolution*, p. 120.
4. *Ibid.*, p. 127.
5. *Ibid.*, p. 128.

à ses intérêts [1]. Au lieu d'être un moyen d'assurer à l'ouvrier un gain proportionné à sa peine et à ses besoins, la production est élevée à la hauteur d'une fin autonome. Une conception étroitement individualiste du droit de propriété méconnaît les charges sociales qui lui incombent. L'égoïsme impitoyable d'une concurrence effrénée, sans scrupules dans le choix des méthodes, provoque une rupture brutale d'équilibre entre l'offre et la demande, entre la production et le pouvoir d'achat, jetant le désordre et le malaise dans la vie sociale. Par un étrange paradoxe, l'accroissement de la richesse et du bien-être a réduit des millions d'hommes à souffrir de la faim, en face de stocks de blé, de café, de sucre et de riz, condamnés à une destruction systématique. Pie XI a bien raison de conclure : « Toute la vie économique est devenue horriblement dure, implacable, cruelle » [2].

Le luxe provoquant des uns semble un défi à la détresse sans espoir des autres : « ...l'existence d'une immense multitude de prolétaires d'une part, et d'un petit nombre de riches, pourvus d'énormes ressources d'autre part, atteste à l'évidence que les richesses créées en si grande abondance à notre époque d'industrialisme sont mal réparties et ne sont pas appliquées comme il conviendrait aux besoins des différentes classes » [3]. Le désir insatiable de bénéfices rapides, sans travail correspondant, incite à des spéculations malhonnêtes. D'autant plus que le développement des sociétés anonymes répand une mentalité neutre, insensible aux responsabilités diluées dans la masse des prêteurs, et expose à des injustices et à des fraudes, qui choqueraient les consciences individuelles [4].

Certains de ces abus, l'hypercapitalisme contemporain n'a fait que les aggraver. Une concurrence souvent déloyale a remis entre les mains d'un petit nombre d'hommes une puissance discrétionnaire. Maîtres absolus de l'argent, ils dispensent le crédit selon leur bon plaisir : « Par là, ils distribuent en quelque sorte le sang à l'organisme économique dont ils tiennent la vie entre leurs mains, si bien que sans leur consentement nul ne peut plus respirer [5] ».

C'est une véritable dictature qui s'exerce et se développe par tous

1. « Certes le capital a longtemps réussi à s'arroger des avantages excessifs. Il réclamait pour lui la totalité du produit et du bénéfice, laissant à peine à la classe des travailleurs de quoi refaire ses forces et se perpétuer. » Pie XI, Encyc. *Quadragesimo anno*, Paris, Spes, 1932, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 55.

4. *Ibid.*, p. 97.

5. *Ibid.*, p. 82.

les moyens, économiques, politiques, diplomatiques, sur le plan national et international [1].

De ce régime inhumain le capitaliste devient lui-même la victime. Hanté par le désir d'une expansion toujours plus large, entraîné malgré lui dans l'engrenage des entreprises, il lui est impossible de se ressaisir et d'échapper à l'obsession et à l'esclavage des affaires. M. Sombart a décrit en termes saisissants la cadence vertigineuse qu'impriment à l'industrie moderne, et par suite à l'activité de l'industriel, la poussée des progrès techniques et la contrainte des nécessités économiques [2].

A ces tares profondes seules des réformes sociales de structure peuvent porter remède. Malgré les apparences contraires, les lois économiques ne sont pas des réalités substantielles, autonomes. Sur ce point Marx a raison contre l'idéalisme conservateur de Hegel, qui s'accommode des abus et accorde trop tôt une admiration sans réserves aux institutions de l'État allemand du XIXe siècle. L'acceptation facile des misères d'autrui n'est qu'une forme dérivée d'égoïsme secret. Parce qu'elle nous dispense de l'effort dans la recherche et l'application des remèdes, la résignation passive en face de maux réputés incurables répond bien à notre tendance naturelle à la paresse et à la routine.

Sans doute nous nous heurtons à des lois rigides de la nature; le monde économique en particulier témoigne de son objectivité par ses résistances et ses revanches. Néanmoins il est en grande partie l'œuvre de l'homme, le résultat de son activité au cours des siècles, de sorte que l'évolution historique, envisagée sous cet angle, perd son aspect de nécessité. L'économie est faite pour l'homme et non l'homme pour l'économie [3]. Ses lois, loin d'être des principes absolus, intangibles, sont pour une large part des manifestations historiques caduques. « L'ordre établi » et son lot inévitable d'injustices et de désordres, ne coïncide pas avec l'ordre éternel. La victoire dans la bataille économique n'est nullement un signe infaillible de vertu et de délicatesse morale.

Prétendre arrêter l'évolution humaine à des formes politiques et sociales contingentes, c'est renier notre tendance innée au progrès. Si les individus isolés se sentent faibles en face d'elles, leurs efforts collectifs sont assez puissants pour les améliorer, parfois même selon un rythme qui surprend les témoins et les acteurs de ces transfor-

1. *Ibid.*, p. 83.
2. *Le Bourgeois*, Paris, Payot, 1926, trad. JANKÉLÉVITCH, p. 214-218, 420-424.
3. N. BERDIAEFF, *Le christianisme et la lutte des classes*, p. 50-51, 67-68. P. VIGNAUX, *La vie intellectuelle*, 1937, t. II, p. 87-88.

mations. Le régime capitaliste proprement dit, dont le caractère essentiel réside dans une séparation fonctionnelle du travailleur et du détenteur des instruments et des matières premières, ne s'est généralisé qu'au cours du XIXe siècle, par suite des circonstances historiques : utilisation de la vapeur et de l'électricité, concentration des capitaux, développement des institutions de crédit, etc. La forme actuelle du salariat et des entreprises est appelée à évoluer. Le droit de propriété lui-même, s'il est naturel et par suite éternel dans sa substance, ne l'est pas dans toutes ses modalités [1]. Aujourd'hui plus qu'à d'autres époques de l'histoire, l'humanité prend conscience de son rôle et de ses responsabilités dans le progrès économique et social.

Le marxisme a contribué pour sa part à diffuser ce climat moral à travers le monde moderne; mais il fait preuve d'un pessimisme aveugle dans ses descriptions historiques de la société, et d'un optimisme puéril dans ses prophéties d'avenir. L'homme n'est ni démon ni ange. En dépit des apparences, les ouvrages de Marx s'inspirent de principes métaphysiques *a priori*, étrangers à l'expérience. Sans doute la forme logique de ses analyses et la réserve contenue de sa propre indignation tendent à suggérer l'impression d'un récit impersonnel, basé sur une froide observation des faits, hors de toute influence sentimentale. En réalité cependant, avant de découvrir dans l'histoire l'arrêt de mort du capitalisme, il avait déjà prononcé dans son cœur cette sentence définitive [2]. *Le manifeste communiste* n'a-t-il pas vu le jour longtemps avant *Le Capital?* L'anticipation du désir n'a pris la forme scientifique que pour donner à sa réalisation les allures d'une nécessité historique. Un admirateur aussi bienveillant que M. Cornu avoue la tendance de Marx « à subordonner à un système préconçu l'étude des faits » [3]. Où est donc

1. « L'autorité publique peut donc, s'inspirant des véritables nécessités du bien commun, déterminer, à la lumière de la loi naturelle et divine, l'usage que les propriétaires pourront ou ne pourront pas faire de leurs biens... Pas plus, en effet, qu'aucune autre institution de la vie sociale, le régime de la propriété n'est absolument immuable, et l'histoire en témoigne... ». *Ibid.*, p. 43. Pie XI cite aussi ce passage de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII : Dieu « a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples ».

2. H. de Man, *Au delà du marxisme*, p. 121-122.

3. *Karl Marx*, p. 52. Plus loin (p. 63) le même auteur, soulignant les affinités de Marx et de Hegel, « ces deux esprits également portés à soumettre le monde à une marche rationnelle », ajoute : « Marx a été séduit par cette mélodie dialectique... qui mettait en branle, selon le rythme qu'elle lui imposait, l'univers tout entier. » M. Aron, *Inventaires*, t. II, p. 34-39, conclut de son côté que les développements économiques du *Capital* sont avant tout l'écho d'une conception philosophique de l'homme.

l'objectivité de l'histoire et son caractère « scientifique »[1], si on n'attend d'elle qu'une confirmation de thèses déjà posées? Avant d'être une histoire, le marxisme apparaît comme une doctrine, et cette doctrine elle-même s'inspire d'une passion de réorganisation sociale.

Ces remarques préalables permettent de porter un jugement sur la loi générale de luttes de classes. Les conflits d'intérêts matériels tiennent dans l'histoire une place importante, mais non prépondérante, ni universelle. Fait indéniable dans les temps modernes, la division des classes n'apparaît cependant pas comme une réalité primordiale. L'existence de clans économiques présuppose des échanges réguliers et un régime de production, fondés sur une association et des contrats, au moins rudimentaires. Or comment concevoir une telle organisation sociale sans langage, sans droit, ni coutumes légales, sans arbitrage d'un pouvoir constitué? Avant d'appartenir à une classe, l'homme est donc membre d'une famille, d'une nation, d'une profession.

Partager la société en deux fractions opposées, ériger ensuite la bourgeoisie et le prolétariat en castes homogènes et exclusives, n'est-ce pas hypostasier des abstractions? Les élever au rang de réalités organiques, c'est créer des mythes imaginaires[2]. La variété des groupes sociaux entre-croisés répugne à une telle schématisation : races, nations, religions, idéologies, sentiments tendent des réseaux d'affinités aussi serrés que les liens économiques. Ainsi le fossé qui sépare les castes de l'Inde n'est nullement fondé sur la richesse. Durant la guerre de 1914, la solidarité de classe s'est avérée impuissante à surmonter la divergence des intérêts nationaux. La dichotomie établie par le marxisme ne laisse aucune place aux intellectuels : leur groupement est condamné à entrer en bloc au service de la bourgeoisie ou du prolétariat, et à sacrifier la liberté de la pensée aux nécessités du pain quotidien.

Cette simplification en deux classes radicalement hostiles, dont Marx s'est fait l'apôtre après en avoir été la victime, contredit les exigences de la morale. C'est une conception manichéenne de lutte

1. « Les conceptions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, sur des principes inventés ou découverts par tels et tels réformateurs du monde. Elles ne sont que l'expression générale des conditions de fait données avec une lutte de classe existante, avec un mouvement historique qui se passe sous nos yeux. » *Le manifeste communiste*, p. 42. « Dans un certain sens on peut dire que si nous sommes des socialistes, nous le sommes malgré nous. La réalité économique nous impose le socialisme. » C. Rappoport, *La philosophie de l'histoire*, p. 236.

2. Thierry Maulnier, *Au delà du nationalisme*, p. 61. N. Berdiaeff, *Le christianisme et la lutte des classes*, p. 40-43, 49-50.

entre le principe du bien et le principe du mal, entre la lumière et les ténèbres, entre Ormudz et Ahriman. Comme si chaque groupe social ne comportait pas un dosage varié de qualités et de défauts, de vertus et de vices, d'intelligence et de sottise! Par delà les oppositions de classes, l'identité de nature, d'origine et d'intérêts vitaux fonde la solidarité et l'harmonie de la communauté humaine sur la justice et la fraternité. Le savant, l'historien, le moraliste, l'homme tout court condamnent l'attitude de refus et de rancune que le marxisme impose au prolétariat comme une vertu. La haine cultivée, l'exaspération systématique, la politique du pire tendent à annuler l'héritage de vingt siècles de civilisation chrétienne [1].

Heureusement les sombres anticipations de Marx ont été démenties par les événements ultérieurs. Contrairement à ses prévisions, le fossé entre la bourgeoisie et le prolétariat se comble peu à peu, des passerelles ont été jetées d'un bord à l'autre. Au lieu de descendre la pente fatale, l'ouvrier a vu croître sa puissance économique et sociale. De jour en jour les inégalités s'atténuent, par suite d'une amélioration progressive des conditions de vie : nourriture, vêtement, habitation, instruction. A la lutte implacable du prolétariat contre l'État a succédé une adaptation insensible, puis une alliance avec les administrations et les institutions bourgeoises, parfois même une prise de possession complète. Loin d'escompter un cataclysme économique, le mouvement syndical aspire désormais à un accroissement de la prospérité commune [2]. Certaines améliorations, que le marxisme renvoyait à l'ère communiste, s'accomplissent sous nos yeux.

Bien d'autres, il est vrai, gardent un caractère chimérique malgré la fermeté des promesses. La société future assurera, dit-on, le triomphe de la raison et du sentiment, de la vérité et de la justice. La science des lois économiques rendra à l'homme la maîtrise de toutes choses, en substituant à un régime absurde une organisation entièrement rationnelle. Le besoin d'un gouvernement, d'une police, etc., disparaîtra avec les luttes sociales. Une transformation économique,

1. BOUKHARINE écrit dans *Pravda* du 30 mars 1934 : « L'amour chrétien, s'adressant à tous, même à l'ennemi, est le pire adversaire du communisme ». Cité par H. ISWOLSKY, *L'homme* 1936 *en Russie soviétique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 74. Cf. aussi p. 76-77, 80. N. BERDIAEFF, *Le christianisme et la lutte des classes*, p. 57-60.

2. H. DE MAN, *Au delà du marxisme*, p. 297. D'autres prévisions erronées révèlent le caractère *a priori* des constructions marxistes : par exemple la disparition des grandes villes annoncée par ENGELS, au profit d'une répartition de l'industrie sur toute l'étendue du territoire : *M. E. Dühring*, t. III, p. 74.

radicale il est vrai, suffira à retourner la nature de l'homme, ses penchants et ses aspirations. La suppression de la propriété privée lui rendra la perfection morale et le bonheur parfait. Égoïste, haineux, il deviendra charitable et généreux, sacrifiant à la communauté ses intérêts privés; paresseux, il travaillera désormais librement, dans la joie; spontanément il pratiquera la justice et la tempérance; ses réactions en face de la mort et de l'amour seront tout autres.

Suffit-il donc de changer les institutions pour transformer de fond en comble la nature humaine? La richesse et le bien-être sont-ils une école infaillible de sagesse et de vertu? Quoi qu'il fasse pour aménager l'univers autour de soi, l'homme rencontrera toujours des épreuves, car le mal et la misère sont en lui-même; « la loi du conflit à surmonter et de la tension crucifiante, la loi de la guerre pour la paix stimulera encore et déchirera encore l'homme, parce que c'est la loi de la vie créatrice dans l'homme; le désir insatiable de la béatitude et la douleur de cette existence terrestre habiteront encore l'homme, parce que l'homme est fait pour entrer dans la joie de Dieu »[1]. Le surhomme du marxisme est un mythe idéalisé.

Comment l'espérance de son avènement pourrait-elle justifier des pratiques d'une brutalité inouïe et le massacre collectif d'une classe entière? D'autant plus qu'après l'extermination de la bourgeoisie, les mêmes violences se sont abattues sur les éléments impurs, incapables ou gênants du parti. La terreur provisoire, réclamée pour l'installation du régime, s'est transformée en un système définitif de gouvernement. Voilà plus de vingt ans que le communisme dispose en Russie de pouvoirs absolus, discrétionnaires et qu'il met ses principes en action sur un champ d'expériences libre de toute entrave, sans qu'on puisse cependant présager la fin ni même un adoucissement de cette « ère des tyrannies »! A la réunion de la Société française de philosophie du 28 novembre 1936, E. Halévy concluait avec humour que, si ces vacances de la légalité, bien plus redoutables que les pleins pouvoirs des gouvernements bourgeois, « doivent durer plusieurs décades — pourquoi pas un siècle ou deux? — l'état d'anarchie dont on nous dit qu'il suivra cesse de m'intéresser. Ce qui m'intéresse, c'est le présent et le prochain avenir : au delà il y a ce que Jules Romains appelle l'ultrafutur »[2]. Acheter un avenir aussi lointain et aussi problématique par le sacrifice immédiat et définitif de tout ce qui fait la beauté et

1. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 64-65.
2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1936, p. 202.

le bonheur de la vie humaine, n'est-ce pas payer une rançon trop lourde à des audaces, contredites par l'histoire et la raison? N'est-ce pas ouvrir un crédit imprudent à de folles expériences inhumaines? C'est un marché de dupes. A une défiance ombrageuse de l'homme réel et de ses capacités de conversion, le marxisme joint une confiance naïve en l'homme idéalisé et en ses promesses d'avenir.

III

Individu et société.

De quelque côté qu'on l'envisage, la doctrine marxiste témoigne d'un vif intérêt pour l'homme et son destin. C'est au sommet de l'univers, au cœur de l'histoire et à la source de toutes les valeurs, qu'elle lui assigne une place de choix. Roi d'un monde sans cesse ennobli par ses soins, héritier naturel de l'évolution cosmique, il est appelé à surmonter un jour sa déchéance passagère et à conquérir sa nature intégrale. Volontiers le marxisme se donne pour un nouvel humanisme. Mais de quel homme s'agit-il en définitive? De l'individu qui, formant un petit monde au sein du vaste univers, réalise pour son propre compte une histoire unique, remplit une mission originale et poursuit une fin personnelle? Pour répondre à cette question capitale, il nous suffira de revenir sur les analyses précédentes, et d'en recueillir les résultats. Cette synthèse délimitera la place de l'homme dans la société.

On aura sans doute remarqué que rarement l'attention de Marx et de ses disciples s'oriente du côté de la personne; les solutions proposées envisagent de préférence le problème humain total, ou plutôt les destinées collectives de l'espèce. Sur ce terrain le fondateur du socialisme se sépare des Jeunes hégéliens, ses amis : pour promouvoir le progrès du monde, il compte moins sur l'activité individuelle de chacun que sur un réflexe de masse; le prolétariat, en tant que classe, est à ses yeux le facteur déterminant de l'évolution [1].

C'est un témoignage en faveur de la primauté du social que Marx demande à l'histoire. La conscience humaine primitive reçoit, dit-il, de la société son existence et son caractère spécifique : elle est fille de la cité, qui la fait émerger de l'animalité. Elle ne consiste donc pas essentiellement dans la présence de l'esprit à lui-même, dans la

1. *La revue marxiste* définit ainsi son programme, en tête de son premier numéro de février 1929 : « Le marxisme ne prétend pas exprimer la nature humaine éternelle. Il exprime une classe. »

capacité de reploiement de l'intelligence sur sa propre activité; elle est née chez les premiers hommes du sentiment d'un lien étroit avec leurs semblables et avec la nature. La conscience, purement animale d'abord, a évolué sous l'influence des conditions économiques et selon le rythme de leur développement, jusqu'à son épanouissement actuel. Le passage de l'instinct à la raison est l'œuvre progressive de la vie en commun. Ce n'est pas la conscience individuelle qui détermine l'existence de l'homme, mais au contraire son existence sociale qui détermine sa conscience [1]. Dans cette voie Marx dépasse de loin l'humanisme de Feuerbach.

Au cours des siècles, la pensée de l'homme, ses réflexes, son comportement, ses devoirs même dépendent en dernière analyse du milieu auquel il appartient : il est essentiellement un être social. Cela ne signifie pas seulement qu'il est né pour la vie en commun, qu'il ne progresse au point de vue physique, intellectuel et moral, qu'avec l'aide de ses semblables [2], mais surtout qu'il ne vit et n'agit que par la société, qu'il n'est homme que dans ses relations avec les autres hommes; selon la formule de K. Marx, l'être humain « dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux » [3]; il se définit par les liens, qui à une époque donnée le rattachent à son milieu [4]. Voilà pourquoi sans doute la psychologie individuelle tient si peu de place dans la littérature communiste.

Mais si la société produit l'homme comme tel, Marx se hâte d'ajouter qu'elle est réciproquement son œuvre. Le visage humain de la nature « n'existe que pour l'homme *social* », en tant qu'elle crée un lien entre nous, et nous fait exister les uns pour les autres. Voici dès lors la définition à laquelle on aboutit : « La *Société* est donc la consubstantialité achevée de l'homme avec la nature, la véritable

1. *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 169-170. Cf. A. Cuvillier, *Introduction à la sociologie*, Paris, Colin, 1936, p. 73-75.

2. Certains textes, il est vrai, se bornent à énoncer cette vérité banale. Boukharine, *Théorie du matérialisme historique*, p. 98-101, consacre plusieurs pages à l'illustrer par des exemples indiscutables : un état-major, dit-il, est condamné à l'inaction, s'il manque de lignes téléphoniques, d'informations, de cartes, bref sans le concours de ses subordonnés. De même le savant, l'inventeur ont besoin de livres, d'appareils, etc.

3. *Sixième thèse sur Feuerbach.*

4. Après avoir vivement protesté contre toute réduction de la société à une abstraction distincte de l'homme, Marx écrit : » L'individu est *l'être social.* Sa manifestation de la vie — bien qu'elle ne prenne pas la forme immédiate d'une manifestation *commune* faite en même temps avec d'autres — est donc une manifestation et une affirmation de la vie *sociale.* » *Économie politique et philosophie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 27. Un peu plus loin il conclut : « L'homme — à quelque degré qu'il soit donc un individu *particulier* et bien que ce soit précisément sa particularité qui fasse de lui un *individu* et le réel être commun *individuel* — est tout autant la *totalité*, la totalité idéale, l'existence subjective de la Société pensée et ressentie pour soi... »

résurrection de la nature, la réalisation du naturalisme de l'homme et de l'humanisme de la nature »[1].

Ainsi s'élabore une idée chère au marxisme : la plasticité de la nature humaine. Étant un maillon supérieur dans la chaîne des êtres qui composent l'univers, se constituant peu à peu par son action laborieuse et les réactions du milieu, elle n'offre pas une structure déterminée et stable, transcendante à l'espace et au temps, une unité et une identité foncières, condition nécessaire d'un idéal commun, d'une vocation commune, d'un devoir commun. Totalement plongée dans le mouvement de l'histoire, elle participe à l'universelle évolution du monde physique, économique et social [2]. En modifiant le milieu, elle se transforme; en créant le monde, elle se crée elle-même [3]. C'est l'une des raisons pour lesquelles Marx accuse Hegel d'ériger l'homme en type abstrait, détaché du milieu qui le façonne et de l'histoire qui l'entraîne. Au christianisme il reproche sa conception des hommes en tant que tels, essentiellement égaux par leur commune origine, profondément libres et maîtres d'eux-mêmes, en raison de leur destinée transcendante [4]. Une nature humaine semblable à elle-même à travers les siècles et les continents, dans ses tendances, ses exigences et ses caractères essentiels, lui paraît chimérique [5]. C'est là une conséquence logique de l'athéisme marxiste. Si l'homme n'a pas une origine divine, s'il n'est que l'épanouissement du monde physique et le résultat des conditions sociales, son destin est nécessairement engagé dans l'évolution perpétuelle de l'univers et de la société [6].

En attendant que l'avenir assure la victoire complète de l'humanité, c'est la classe qui forme historiquement la réalité primordiale, dans laquelle s'intègrent les individus, le corps social dont ils sont les

1. *Économie politique et philosophe*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 25-26.
2. *Le Capital*, t. I, p. 76. Dans *Misère de la philosophie*, MARX raille PROUDHON qui « ignore que l'histoire tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine ».
3. H. WALLON, *A la lumière du marxisme*, t, I, Introduction, p. 14-15; t. II, p. 14.
4. *La question juive*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 186-187.
5. FRIEDMANN, *La crise du progrès*, p. 226-229. En réalité ce passage montre que l'homme peut et doit sans cesse se développer dans tous les domaines. Or l'idée d'un progrès toujours nécessaire, d'une vive aspiration à une vérité plus riche, d'un élan tendu vers une perfection plus haute, d'une insatisfaction profonde en un mot, loin d'être étrangère au christianisme, en est l'âme au contraire. Mais il y a loin de là à une négation d'une nature humaine déterminée, avec ses propriétés, ses aspirations, ses exigences fondamentales. S'il est vrai, par exemple, que l'intelligence renouvelle ses méthodes, s'ensuit-il qu'elle change de structure? Cette conception marxiste de la relativité de la nature humaine s'apparente aux thèses du racisme allemand sur les différences essentielles qui distinguent les peuples.
6. P. LANDSBERG, *Marx et le problème de l'homme*, dans « La vie intellectuelle », 1937, t. V, p. 75.

cellules vivantes. Leurs idées, leurs tendances, leurs goûts dépendent de la place qu'ils occupent dans le marché économique. Tout en eux, jusqu'à la plus intime expérience spirituelle, jusqu'aux aspirations les plus profondes, se ramène à une fonction subordonnée de la classe, qui leur substitue ses réflexes [1]. Dès lors qu'elle réalise l'élément social fondamental, les liens établis par elle doivent être les plus profonds de tous. Les autres groupements, tels que la famille, la patrie, la religion, sont d'ordre inférieur à elle. Rien d'étonnant, puisqu'elle découle directement du rôle joué par l'homme dans la production économique, qui reste son activité première et l'assise fondamentale de la société. L'idée de classe l'emporte sur la notion de personne et même d'espèce humaine.

Bon gré mal gré l'homme moderne est le représentant anonyme du type bourgeois ou prolétarien; ses sentiments personnels offrent peu d'intérêt, en regard de son comportement social. Avant tout, c'est un membre de la communauté à laquelle il doit tout, un rouage d'une immense machine qui l'emporte dans son mouvement, un instrument appelé à se sacrifier au service de la collectivité [2]. Le communisme, il est vrai, a une foi vive en l'efficacité de l'action humaine : le dynamisme dont il fait preuve dans l'ordre économique et dans ses entreprises de révolution mondiale en témoigne. Mais il fait moins appel à l'activité personnelle et à l'effort intime sur soi, qu'à une poussée collective et à une révolution politique et sociale. D'ailleurs l'individu ne réussirait pas à se transformer, ses tentatives dans ce sens seraient vaines, car il s'échappe, s'aliène et perd son peu de réalité. La masse prolétarienne, au contraire, est ferme, lestée, créatrice de valeurs dans tous les domaines; c'est elle qui peut seule élever ses membres à un niveau supérieur, en les absorbant dans son sein, en les entraînant dans son progrès. Le communisme compte sur le dressage par la force, sans la collaboration radicale des individus. L'optimisme de l'homme collectif dissimule un pessimisme radical de la personne [3].

1. Parlant du « rentier », du « capitaliste, etc. », Marx déclare : « Leur personnalité est... conditionnée et déterminée par des conditions de classe tout à fait déterminées. » *Idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques*, t. VI, p. 227-230. Cf. R. P. Ducattillon, *Le communisme et les chrétiens*, p. 63.

2. Dans la préface du *Capital*, p. 11, Marx s'excuse des charges dont il accable le capitaliste, en distinguant les personnes et la classe : « Mon point de vue, d'après lequel le *développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager».

3. E. Mounier, *Esprit*, 1936-1937, p. 54. Cf. *Ibid.*, 1935, p. 13-14, déclaration collective sur *Notre humanisme*. N. Berdiaeff, *Le christianisme et la lutte des classes*, p. 43-44. Comment interpréter, dès lors, cette profession de foi de Paul Vaillant-

*
* *

Dans un tel contexte, quelle est la place réservée à la liberté humaine? D'une part, Marx déclare à maintes reprises [1] que l'évolution sociale est soumise à « une nécessité de fer» et à des lois naturelles, de sorte qu'on ne peut brûler aucune étape, mais seulement en abréger la durée et en adoucir la rigueur; la lutte des classes en particulier résulte infailliblement de la diversité des situations économiques. D'autre part, il adresse des appels incessants à l'action du prolétariat, pour détruire le régime capitaliste et promouvoir le communisme. Comment concilier ces deux attitudes contradictoires en apparence? Comment concevoir la liberté?

Marx et Engels, nous l'avons déjà montré, voient dans l'homme un agent doué de conscience et capable d'obéir à la raison ou à la passion, dans la poursuite de ses fins. Il fait donc sa propre histoire; mais hâtons-nous d'ajouter qu'il la fait dans des conditions déterminées, léguées par le passé [2]. Les facteurs matériels qui dominent les événements sont des forces acquises et transmises par les âges précédents. L'état social n'est pas l'œuvre spontanée de la génération actuelle; celle-ci le reçoit des générations antérieures [3]; l'influence du milieu exerce le poids d'une contrainte. En somme, chacun veut ce à quoi le « poussent sa constitution matérielle et les circonstances extérieures, économiques, en dernière instance » [4]. L'évolution de la société suit donc des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté humaine, mais encore la déterminent [5].

Si les volontés individuelles peuvent exercer une influence sur les événements particuliers, l'ensemble de l'histoire leur échappe cependant. Elles s'entre-croisent, en effet, se combattent et s'annulent mutuellement, si bien que de ce conflit un résultat final se dégage, que personne n'a voulu. Elles forment « un groupe infini de parallélogrammes de force, d'où ressort une résultante — l'événement historique — qui peut être regardée elle-même, à son tour,

Couturier. « Les communistes, eux, proclament l'individu. Ils l'accouchent de la société. Ils le délivrent. Le communisme est la doctrine de son émancipation réelle. Et le communisme ne se contente pas d'attendre la construction d'une société nouvelle, pour aider l'individu à se réaliser. C'est dès aujourd'hui qu'il agit pour lui. » *Au service de l'esprit*, p. 14.

1. Par exemple dans la Préface du *Capital*, p. 10-11 et dans la Postface de la deuxième édition allemande.

2. MARX, *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 23. Lettre d'ENGELS à STARKENBURG, dans *Études philosophiques*, p. 162-163.

3. Lettre de MARX à ANNENKOV, dans *Études philosophiques*, p. 139-140.

4. Lettre d'ENGELS à BLOCH, dans *Études philosophiques*, p. 152.

5. Postface du *Capital*, p. 350.

comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon *inconsciente* et aveugle »[1]. Rien d'étonnant dès lors que l'histoire humaine soit soumise aux mêmes lois que l'évolution cosmique; c'est la même nécessité qui joue de part et d'autre[2]. La liberté consiste uniquement à prendre conscience du déterminisme de la nature, afin d'en tirer parti.

Selon cette définition, il est évident qu'elle n'a pas toujours existé; elle ne peut être qu'un fruit tardif de l'évolution historique[3]. Ignorant les lois de l'univers, écrasés par les nécessités économiques, les premiers hommes étaient « aussi peu libres que les animaux ». Mais chaque conquête de la civilisation a marqué une étape vers la liberté. La production du feu par frottement à l'origine, l'invention de la machine à vapeur dans les temps modernes, ont apporté à l'homme une certaine libération, en lui donnant la maîtrise d'une énergie de l'univers. Mais ce ne sont encore là que des préludes, des phases de la préhistoire : sous le régime capitaliste il reste esclave de ses produits. Comme les puissances de la nature, les forces économiques sont violentes, aveugles, destructives, tant qu'on les ignore; elles agissent malgré nous et contre nous, elles nous écrasent, aussi longtemps que nous négligeons d'en étudier le mécanisme. Mais dès que nous découvrons leur structure, leur direction et leurs effets, nous pouvons les capter à notre gré; elles se transforment « de maîtresses despotiques en servantes dociles »[4]. C'est la différence qui existe entre l'électricité déchaînée de la foudre et l'électricité domestiquée de la dynamo, entre l'incendie dévastateur et le feu serviteur de l'homme.

Un jour viendra où la révolution substituera à l'anarchie de la production une organisation systématique et consciente : c'est ainsi que pour la première fois l'homme sortira, « en un certain sens, définitivement du règne animal »[5]. A partir de ce moment les forces économiques, au lieu de le dominer, tombent sous sa domination et passent sous son contrôle. Affranchi de la servitude, il devient maître de l'organisation sociale, de la nature et de lui-même. Faisant désormais l'histoire en pleine connaissance, obtenant tous les effets qu'il désire, il est libre. Voilà « l'humanité passant d'un saut du règne de la nécessité dans le règne de la liberté »[6].

1. Lettre d'Engels à Bloch, dans *Études philosophiques*, p. 151-152. Cf. *Ibid.*, 53-55.
2. *Ibid.*, p. 152.
3. Engels, *M. E. Dühring*, t. I, p. 170-172, se donne pour un commentateur de Hegel sur ce point.
4. *Ibid.*, t. III, p. 44-46.
5. *Ibid.*, p. 51-52.
6. *Ibid.*, p. 52.

On le voit, la liberté ne consiste nullement dans l'initiative d'un choix indépendant; elle n'est pas la faculté d'orienter sa conduite à son gré. Ce serait là, selon le marxisme, un privilège débilitant pour l'homme, car il impliquerait une hésitation embarrassée entre des solutions divergentes [1]. En définitive la liberté se ramène à la science des lois nécessaires de la nature et de l'histoire, et au pouvoir matériel de les utiliser qui en résulte. Tout progrès du savoir accomplit un pas dans la conquête de la liberté. Être libre, c'est « comprendre la nécessité », avoir « la capacité de se décider en connaissance de cause » [2]. Le déterminisme ne s'oppose à la liberté que dans la mesure où il est ignoré.

L'homme a un rôle à jouer dans le cours des événements. En provoquant dans le prolétariat la conscience de la mission révolutionnaire à laquelle il est prédestiné, le marxisme entre lui-même dans la chaîne des causes génératrices de l'évolution. Le but proposé est à son tour inéluctable et impliqué dans des antécédents donnés; en prendre conscience, c'est réaliser un acte déterminé par les lois naturelles de l'histoire : « La prévision du socialisme marxiste, dit M. de Man, et la réalisation des événements prévus par la révolution sociale sont deux manifestations différentes de la même loi de détermination de l'avenir par le passé » [3].

Il ressort de ces observations que le marxisme se désintéresse du libre arbitre personnel, ou plutôt qu'il en rejette l'existence réelle [4]. Aussi l'embarras de certains communistes actuels se traduit-il dans les formules antinomiques, par lesquelles ils décrivent la liberté. Pour M. Friedmann, par exemple, l'homme est « à la fois libre, et déterminé par les conditions où il est bien obligé de s'expri-

1. C'est pourquoi Lénine, *Du matérialisme historique*, p. 110-111, tourne en ridicule les « subjectivistes », d'après lesquels « la liberté de vouloir est un fait de conscience », susceptible de « servir de base à l'éthique ». Reprenant une objection archaïque et bien des fois réfutée, Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*, p. 32, soutient que croire au libre arbitre, c'est admettre que la volonté humaine agit sans cause et « constitue une exception unique et étrange », dans un univers où tout est déterminé; les prévisions scientifiques seraient dès lors impossibles.

2. *M. E. Dühring*, t. I, p. 170. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 159. G. Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 77-80, commente cette définition.

3. *Au delà du marxisme*, p. 208.

4. Un disciple aussi sincère que C. Rappoport en fait lui-même l'aveu : « Il est évident, écrit-il, que la conception marxiste confond la liberté dans les sens philosophique ou métaphysique du mot avec le pouvoir matériel. En déclarant la domination de l'homme sur les forces productives équivalente à la liberté, cette conception ignore volontairement le problème du déterminisme... Marx, malgré son génie, n'a pu résoudre à l'aide de sa conception économique le problème de la liberté! » *La philosophie de l'histoire*, p. 8-9.

mer »[1], si bien que, dans le marxisme, « se conjuguent déterminisme du milieu (compris le plus largement possible) et liberté de l'effort humain ». On ajoute, il est vrai, qu'il faut être « dialecticien » pour comprendre cela. Comme si la dialectique supposait la coexistence des contradictoires!

Priver la nature humaine de sa liberté morale, c'est faire bon marché de la liberté civile et politique. D'une attitude à l'autre il n'y a qu'un pas, et Marx eut tôt fait de le franchir. Il se refuse à admettre que la liberté, l'égalité, la propriété, la sûreté, bref les droits de l'homme définis par la Révolution française, découlent nécessairement de notre nature. Ce sont des prérogatives historiques et éphémères, sans autre but que de sanctionner et de légaliser les privilèges du bourgeois égoïste, replié sur ses intérêts privés et ses volontés arbitraires[2]. Il raille également « l'inévitable état-major des libertés de 1848 : liberté personnelle, liberté de la presse, de la parole, d'association, de réunion, d'enseignement, des cultes, etc.) »[3]. Sur ce point le marxisme se sépare violemment de son frère ennemi l'anarchisme individualiste et libertaire, jaloux de sauvegarder avant tout l'indépendance de l'homme, en face de toute autorité[4]. Quant à lui, il parle plus volontiers d'égalité que de liberté; il prévoit même que l'avènement de l'une entraînera la suppression de l'autre, au moins pour un temps.

La défiance de K. Marx à l'égard des « droits de l'homme » naît de l'opposition qu'il établit entre l'État et la « société civile », entre le citoyen et l'individu. C'est à la *Philosophie du droit* et à la *Phénoménologie* de Hegel qu'il emprunte cette doctrine, en la corrigeant toutefois à la lumière de l'aliénation religieuse selon Feuerbach. Dans l'État moderne les privilèges de la naissance, de l'éducation, de la profession, de la richesse ont été abolis et ne confèrent plus de

1. *La crise du progrès*, p. 220-221. Même flottement chez M. Raphaël, *La théorie marxiste de la connaissance*, p. 212, affirmant que « l'homme a la possibilité de se libérer de toutes les conditions secondaires », mais afin « de remplir avec conscience la nécessité objective ». Cf. aussi G. Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 82-83.

2. Ce thème se retrouve souvent dans les œuvres de Marx : *La question juive*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 192-195, 199-201; *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 201-202.

3. *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 38. Les *Cahiers du bolchévisme* du 15 février 1925, p. 825-828, ont publié un article de Lénine au titre significatif : « Boniments sur la liberté ».

4. L'opposition de ces deux attitudes est à l'origine de la brouille de Marx avec Baer, Stirner et Bakounine : *Idéologie allemande*, 2e et 3e parties, dans *Œuvres philosophiques*, t. VII; V. Basch, *L'individualisme anarchiste*, Paris, Alcan, 1928, 1re partie; Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, Sirey, 1927, p. 727-774.

droits particuliers : les citoyens sont tous égaux et libres. La « société civile », au contraire, est le règne de l'individualisme absolu, de la propriété privée, qui corrompt les hommes et les divise en classes rivales : chacun cède à l'égoïsme et poursuit la réalisation de ses fantaisies personnelles. Tandis que le système hégélien rapprochait l'État et la « société » par une série de corps intermédiaires, afin d'élever les individus au plan de l'universalité et de les intégrer à la communauté, Marx creuse un fossé profond entre ces deux domaines. A ses yeux l'homme mène deux vies parallèles et opposées : vie politique, en tant que citoyen d'une collectivité organisée et vraiment humaine, vie privée en tant que membre d'une société anarchique, livrée à la compétition des intérêts particuliers. Le conflit s'aiguise chaque jour davantage entre le désintéressement des aspirations universelles et l'amour-propre individualiste.

Lutte inégale au demeurant, tant que durera le régime capitaliste. L'État, dans lequel Hegel voyait la réalisation de l'idée morale et la manifestation de la raison absolue, représente pour Marx une sphère idéalisée, illusoire, simple cadre extérieur du chaos social. L'empyrée politique n'a pas plus de réalité que les fictions religieuses hypostasiées, dans lesquelles l'humanité aliène son essence. La « société civile », au contraire, est le domaine où les individus concrets agissent, travaillent et cherchent la satisfaction de leurs besoins matériels. En d'autres termes, celui qui jouit de la liberté et de l'égalité n'est pas le sujet réel, ouvrier ou paysan, car le producteur et le consommateur vivent en marge de l'ordre politique et continuent à mener dans la société civile une existence égoïste, qui les empêche d'être vraiment hommes. Liberté et égalité ne sont promises que dans le ciel de l'État, à l'être idéal, au citoyen abstrait, étranger à la terre. Bref la révolution, qui a fondé les démocraties modernes, a scindé l'homme en deux : le citoyen, qui conforme son existence à son essence, mais dans un État-fantôme et présente dès lors le caractère artificiel d'un personnage allégorique; l'individu privé, qui jouit d'une existence réelle, mais dans une société capitaliste, qui le dépouille de son essence [1].

1. « Enfin, l'homme tel qu'il est, membre de la société bourgeoise, est considéré comme l'homme proprement dit, l'homme par opposition au citoyen, parce que c'est l'homme dans son existence immédiate, sensible et individuelle, tandis que l'homme politique n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne allégorique, morale. L'homme réel, on ne le reconnaît que sous la forme de l'individu égoïste, et l'homme véritable sous la forme du citoyen abstrait. » MARX, *La question juive*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 201, 187. Nous avons corrigé d'après l'original allemand la traduction de la dernière phrase, qui était inexacte. A. CORNU, *Karl*

Ce dualisme ne prendra fin que dans la cité future, quand l'individu aura acquis le désir et la capacité de sacrifier son égoïsme à la vie collective. Alors la politique descendra du ciel dans les actions quotidiennes, alors s'accomplira la réintégration du citoyen dans l'individu. Chacun agira spontanément en instrument docile de la communauté, le travail deviendra un service social. L'avènement du communisme assurera le triomphe définitif de l'espèce sur l'individu et scellera la réconciliation de l'existence concrète avec l'essence idéale : synthèse, après antithèse, de la réalité et de l'idée. Au terme de ce progrès, l'homme sera véritablement un « être universel », « socialisé », un « être générique »[1].

En attendant cet avenir lointain, les facteurs sociaux enveloppent et dominent les consciences individuelles, aujourd'hui comme hier. Quant à l'homme de demain, il est appelé à se fondre plus intimement encore dans la collectivité, durant la période de transition du capitalisme au communisme. La dictature du prolétariat tend, en effet, à imposer par la force un conformisme de pensées, de sentiments et de vouloirs tellement homogène que la possibilité même d'un conflit en est exclue. La liberté suprême s'achète à ce prix; l'épanouissement et le bonheur de l'espèce humaine exigent l'unité absolue des intelligences et l'accord unanime des volontés. Pratiquement Lénine propose « la transformation de *tous* les citoyens en travailleurs, employés d'un même grand syndicat, l'État, et l'entière subordination de tout le travail de ce syndicat à l'État vraiment démocratique, l'*État des Soviets des députés ouvriers et soldats* »[2].

Ce n'est pas la personne, mais la société, qui reste toujours la réalité fondamentale : hier et aujourd'hui la classe, demain l'État dictateur, après-demain la communauté humaine : « Le communisme est une idolâtrie sociale »[3].

Marx, p. 288-292, 294-295. R. Aron, *Inventaires*, II, p. 20-21; G. Fessard, *La main tendue*, p. 148-149; O. Ruhle, *Karl Marx*, p. 69-72; A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach*, p. 261-262.

1. « Le point de vue de l'ancien matérialisme, dit Marx, est la société « bourgeoise ». Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la *société humaine*, ou l'humanité socialisée. » *Dixième thèse sur Feuerbach*. « Ce n'est que le jour où l'homme réel et individuel aura repris en soi le citoyen abstrait et sera devenu dans sa vie empirique, dans son travail, et ses rapports individuels un être communautaire, ce n'est que le jour où l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et qu'il ne séparera donc plus de soi la force sociale sous l'aspect de la force politique, ce n'est qu'alors que l'émancipation humaine sera réalisée. » *La question juive*, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 202. La traduction française, que nous citons d'ordinaire, ayant complètement omis le premier membre de cette phrase, nous l'avons complétée d'après le texte allemand, *Karl Marx, Werke und Schriften bis Anfang* 1844, Frankfurt, 1927, p. 599.

2. *L'État et la révolution*, p. 128, 133.

3. N. Berdiaeff, *Problème du communisme*, p. 36-37.

*
* *

La pensée humaine, à la recherche d'un équilibre stable, oscille entre deux pôles extrêmes, exaltant tantôt les prérogatives de l'individu, tantôt l'emprise de la société, glissant du libéralisme absolu à la tyrannie de l'État. Marx oppose son réalisme social à la conception nominaliste de Hobbes et de Rousseau [1]. Érigeant les consciences personnelles en monades closes, ces philosophes n'envisagent pas la société comme une réalité morale, indispensable à l'homme, mais comme un fait accidentel, fondé sur un espoir chimérique de bonheur et ratifié par contrat. Le libéralisme économique partage ce culte exclusif de l'individu et cette impatience de tout frein social [2]. La liberté n'est-elle pas le bien suprême de l'homme? L'autonomie absolue dans le choix des méthodes, le laisser-faire dans l'action, la libre concurrence dans tous les domaines, assureront au mieux le rendement de la production et la justice dans la répartition. Opposés en apparence seulement, les intérêts particuliers sont solidaires au fond. Après des fluctuations transitoires, l'ordre naîtra spontanément du libre déchaînement des intérêts, des instincts et des forces. Les abus éventuels susciteront leurs propres remèdes.

Ces maximes du libéralisme ne font que transposer dans le domaine économique le déterminisme de la matière et les principes de lutte pour la vie, de sélection des forts, d'élimination des incapables. Le seul moyen de tirer profit des lois physiques ou biologiques n'est-il pas de suivre leur pente naturelle et d'obéir à leur impulsion? De même que les corps célestes, la richesse subit des attractions qui provoquent des enchaînements nécessaires. Le circuit économique, comme le circuit sanguin, est un phénomène de nature, bon par conséquent; il ne convient pas d'en troubler le fonctionnement spontané. Aussi l'intervention régulatrice de l'État dans les échanges, dans l'organisation du travail, dans l'usage de la richesse, est-elle considérée comme une usurpation abusive, toute norme rationnelle ou morale, comme une entrave dangereuse. Une fonction négative de police intérieure et de protection extérieure des intérêts privés, voilà les seules prérogatives que le libéralisme accorde à la société.

1. C. Scalia, *La philosophie de Karl Marx*, dans « Revue néo-scolastique », 1910, p. 193.
2. C. Gide et C. Rist, *Histoire des doctrines économiques*, p. 379-382. W. Sombart, *Le Bourgeois*, p. 219.

Sous couvert de liberté, un tel système aboutit à un régime d'anarchie sociale et d'écrasement des faibles. En ramenant l'homme au niveau de l'animal, sinon des corps physico-chimiques, ce matérialisme s'avère profondément inhumain. L'État a une mission essentielle à remplir : promouvoir positivement le bien commun et accroître la prospérité nationale. Il ne lui appartient pas de supplanter les initiatives particulières, quand elles suffisent à la tâche et ne troublent pas l'ordre public. Son rôle est plutôt de suppléance, provisoire ou définitive, en cas d'impuissance ou de défaillance de l'activité individuelle ou collective; rôle aussi de direction, de coordination, de stimulation ou de modération [1]. Si l'État fait acception de personnes, c'est à l'égard des faibles et des indigents que sa sollicitude doit se rendre plus active, en raison de leurs besoins plus urgents et de leur résistance moins forte à l'oppression [2].

Quand il défend certaines de ces positions contre le libéralisme économique, le marxisme s'accorde avec la raison et la conscience. Mais il va bien au delà, jusqu'à sacrifier les droits absolus des personnes à la dictature de l'État, d'un parti ou même d'un individu. A des degrés divers les gouvernements totalitaires tendent naturellement à asservir non seulement l'économie, mais encore l'homme. Prétendant incarner l'absolu, ils réclament une adhésion complète de l'intelligence et du cœur, une soumission rigoureuse de la volonté. La personne ne jouit d'aucune autonomie par rapport à l'État. Source dernière du droit, de la politique, de la religion, ce dieu nouveau ne supporte en face de lui aucune institution, aucune philosophie, aucune morale, aucune confession. Par nature il s'élève au-dessus de toute critique et échappe à tout jugement.

Voilà pourquoi le communisme russe exerce une tyrannie absolue dans tous les domaines. L'État est seul employeur, seul maître de l'habitation, seul organisateur des loisirs, seul distributeur de nourriture et de vêtements. Il cumule toutes les fonctions, accapare tous les pouvoirs, législatif, judiciaire, exécutif, exerçant le terrorisme non seulement contre les ennemis de classe, mais encore

1. « L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire ni de les absorber. Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir : diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. » Pie XI, Encyclique *Quadragesimo anno*, p. 68-69.

2. « Il appartient aux gouvernants de protéger la communauté et les membres qui la composent; toutefois dans la protection des droits privés, ils doivent se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. » *Ibid.*, p. 22.

contre les dissidents et les amis d'hier. Il impose un esclavage intellectuel et sentimental sans précédent, en raison de la puissance des moyens modernes. Pour y réussir il a mobilisé l'école évidemment, mais aussi le livre officiel, le journal standardisé, la radio, le sport, les associations. Plus de liberté de pensée, d'opinion, encore moins de discussion. Tout est ramené à la ligne générale. Seul a droit d'exister l'art qui favorise certaines tendances sociales. De retour de Russie, A. Gide, dont le ralliement au communisme fit naguère tant de bruit, ne cache pas sa déception : « Ce que l'on voit et exige, c'est une approbation de tout ce qui se fait en U. R. S. S.; ce que l'on cherche à obtenir, c'est que cette approbation ne soit pas résignée, mais sincère, mais enthousiaste même. Le plus étonnant, c'est qu'on y parvient. D'autre part, la moindre protestation, la moindre critique est passible des pires peines, et du reste aussitôt étouffée. Et je doute qu'en aucun autre pays aujourd'hui, fût-ce dans l'Allemagne de Hitler, l'esprit soit moins libre, plus courbé, plus craintif (terrorisé) »[1].

Loin d'être un accident local ou temporaire, cette situation découle directement des principes mêmes du communisme, tels que Lénine les expose dans un article de 1905, intitulé *L'organisation du Parti et la littérature du Parti*[2]. La littérature, dit-il, ne saurait être une affaire individuelle, mais « une roue et une vis », dans le grand mécanisme mis en action par le « Parti ». Il ridiculise les « intellectuels hystériques », qui revendiquent « la libre lutte des idées, la liberté de la critique, la liberté de la création littéraire, etc., etc. ». Au fond ces plaintes ne font que traduire « l'individualisme anarchiste bourgeois ». Il faut que non seulement les journalistes, mais tous les littérateurs soient obligatoirement membres du Parti. Les maisons d'édition, les librairies, les bibliothèques et les cabinets de lecture doivent être intégrés aux organisations du Parti, être dirigés entièrement par ses soins. « Le prolétariat socialiste organisé doit surveiller et contrôler ce travail sans exception aucune, y apporter le flot vivi-

1. *Retour de l'U. R. S. S.*, Paris, Gallimard, 1936, p. 67. Voir aussi Gurian, *Le bolchévisme*, p. 144-148. De cette déclaration d'un témoin, rapprochons le rapport présenté par Paul Vaillant-Couturier au Comité Central du parti communiste français le 16 octobre 1936 : « La paix, dit-il, ne se conçoit pas sans la liberté. Nous voulons une France libre. Les tyrannies engendrent la guerre. La servitude sert la mort. La liberté protège l'homme. Elle est la condition même de sa pleine réalisation. Elle est la cause du progrès et de la création dans tous les domaines... La civilisation, c'est l'œuvre de la lutte pour la liberté... Les intellectuels entraînent les masses, les galvanisent, décuplent leur force explosive par la puissance de l'esprit... Les communistes à leurs côtés sont les missionnaires historiques de la liberté ». *Au service de l'esprit*, p. 13.

2. *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 481-486.

fiant de l'action prolétarienne en enlevant ainsi toute raison d'être à cet antique principe de la littérature russe, à demi mercantile et à demi routinier : l'écrivain écrit s'il lui plaît, le lecteur lit s'il lui chaut »[1]. Il faut au contraire que les littérateurs deviennent, au dire de Staline, les « ingénieurs des âmes ». Comme si l'âme humaine était un métal grossier à marteler!

Cette confiscation brutale de toutes les libertés inhérentes à sa nature, réduit l'homme à l'état de simple pierre de l'édifice social. Or il est essentiellement une personne. C'est donc un sujet distinct, offrant une physionomie et une histoire originales, jouissant d'une retraite intérieure où il se sent le maître : nul ne peut forcer notre estime, engager notre jugement, dérober notre affection, malgré nous. Qui dit personne, dit encore centre convergent de pensées, foyer rayonnant de sentiments, source autonome d'activité. La personnalité est une possession d'abord, mais aussi une conquête à étendre et à consolider chaque jour.

De cette haute perfection découle logiquement notre caractère inviolable, sacré en quelque sorte. Kant déclare avec raison que nous devons traiter la personne en nous-même et dans les autres, non comme un moyen, mais comme une fin. Les objets qui nous entourent, étant destinés par nature à satisfaire nos besoins ou nos désirs, ne jouissent pas d'une dignité absolue; ils n'ont qu'une valeur utilitaire, conditionnelle, relative à nos inclinations; ce sont des moyens libéralement mis à notre disposition en vue de notre bonheur, des choses en un mot. L'homme au contraire, intelligent et libre, orienté vers l'infini, possède une excellence souveraine, qui ne saurait être subordonnée à aucun autre bien; il présente une valeur en soi, indépendante de toute utilisation; il est une fin, un sujet de droits stricts, bref une personne.

Comment pourrait-il en être autrement, puisque chacun de nous a une destinée particulière à accomplir, une vocation propre à suivre, un but précis à atteindre sous sa propre responsabilité?

1. *Les nouvelles littéraires* du 3 septembre 1937 ont pu recueillir une longue liste d'écrivains russes, d'abord exaltés, puis honnis, sous prétexte que leurs ouvrages ne servent pas le parti. Après avoir passé plusieurs années en Russie au service des Soviets, M. Yvon rapporte dans *L'U. R. S. S. telle qu'elle est*, une foule de traits et de citations, qui montrent l'esclavage inquiet, dans lequel sont tombées la presse, l'Université, les Académies, les sociétés savantes, etc. C'est à brève échéance le suicide de toute pensée libre. Ce qui n'empêche pas P. Vaillant-Couturier de déclarer dans le rapport cité plus haut : « Profondément attachés à toutes les formes de la liberté, non seulement les communistes marquent leur souci constant de l'individu et donnent l'exemple de l'idéalisme, mais ils se proposent la construction d'un monde où la culture aura la place dominante. » *Au service de l'esprit*, p. 16. « Les communistes, eux, détachent l'art de l'étroitesse politique... Ils repoussent la pièce à thèse, le roman à thèse, la thématique obligatoire. Ils ne demandent à l'art que d'être libre, d'être sincère, d'être humain. » *Ibid.*, p. 19.

De ce chemin tracé par la Providence et conduisant à l'éternité, nul n'a le droit de détourner les autres, quelles que soient par ailleurs leur ignorance, leur misère et leur situation sociale. L'éminente dignité de la personne ne lui vient ni de la société, ni de la nation, ni de l'État, conçus comme des réalités supérieures aux individus. Fondée sur leur nature spirituelle, elle assure à tous les hommes une égalité foncière en face de la destinée. Ni l'univers, ni l'État, ni la société ne peuvent mordre sur la personne sans sa permission. Dieu lui-même, qui y habite, agit en elle avec une délicatesse et des égards exquis, qui prouvent toute l'estime qu'il en a. Il respecte sa liberté, il la sollicite, mais ne la force pas [1]. Il s'intéresse à chacun, comme s'il était seul au monde et l'entoure d'une sollicitude particulière ; chacun entretient avec lui des relations personnelles.

Le communisme bouleverse cet ordre de choses, en subordonnant totalement la personne à la société. De gaîté de cœur il sacrifie la génération présente au bonheur de la génération future ; l'une est un moyen par rapport à l'autre. Il tolère, ou plutôt préconise aujourd'hui, des méthodes et des pratiques absolument contraires à l'idéal de demain. C'est par la violence et la tyrannie qu'il instaure un régime de liberté ; par l'envie et la haine qu'il conduit à la fraternité ; par la lutte et le sang qu'il établit la paix et le bonheur. Il « croit que le bien doit être réalisé par le mal, comme la lumière doit être produite par les ténèbres, comme la liberté doit sortir de la nécessité » [2].

En face du libéralisme et de l'étatisme, il faut maintenir intacts les droits de la société et ceux de la personne, sans les sacrifier à une logique brutale, qui froisse le réel. Robinson se suffisant à lui-même est un mythe ou un personnage de roman. L'homme ne vit et ne se réalise qu'avec le concours de son milieu ; il ne peut se sauver ni se perdre qu'en sauvant ou en perdant les autres. L'humanité n'est pas composée d'atomes séparés, mais de cellules solidaires. Et cependant la personne spirituelle, engagée dans une destinée éternelle, jouit d'une grandeur propre, indépendante d'autrui et même de l'État. Sa nature profonde la rend essentiellement digne de respect et d'égards. Vie personnelle et vie sociale présentent en nous des caractères irréductibles et complémentaires [3]. Telles sont les exigences absolues auxquelles doit satisfaire tout humanisme vraiment digne de ce nom. S'il sacrifie ou compromet le destin de la personne, contrairement à ses intentions avouées, il devient inhumain.

1. J. Maritain, *Humanisme intégral*, p. 17.
2. N. Berdiaeff, *Problème du communisme*, p. 39.
3. Thierry Maulnier, *Au delà du nationalisme*, p. 52.

CONCLUSION

Un matérialisme évolutionniste, fondé sur la primauté des facteurs économiques, hostile à toute valeur idéale absolue; une conception pessimiste de l'homme actuel, aliéné et déchu, se doublant d'une confiance sereine en la régénération de l'humanité future; une philosophie de l'histoire tout entière dominée par l'idée d'une lutte de classes implacable, prélude de paix et de bonheur parfaits; un athéisme rigoureux qui substitue à Dieu la société idéale : tels sont les traits principaux qui composent la physionomie morale du marxisme.

Ces conclusions paraîtraient sans doute sévères, non pas aux arrivistes qui font du communisme un tremplin, mais aux militants qui se sacrifient pour le triomphe de la devise : pain, paix, liberté. N'y trouvant pas l'écho de leurs propres pensées, encore moins le reflet de leurs sentiments intimes, ils nous reprocheraient d'avoir calomnié le marxisme et rabaissé son idéal, dans une intention polémique. Sans rétracter aucune de ces assertions, disséminées à travers les ouvrages de leurs maîtres, nous excuserions néanmoins les plaintes de ces communistes de bonne foi. La plupart d'entre eux se meuvent sur un plan étranger aux postulats métaphysiques, qui forment cependant les assises de leur système. L'attrait du marxisme et son dynamisme rayonnant s'attachent non à ses spéculations théoriques, mais à ses répercussions sociales : c'est sa « mystique » qui séduit les âmes. De lui Durkheim a pu dire, qu'il est moins une science qu'un cri de douleur. Il est vécu bien plus qu'il n'est pensé.

Pour plusieurs le marxisme traduit le sentiment de tant d'injustices flagrantes, de misères imméritées, l'indignation contre une société dominée par l'argent et l'amour profond de la liberté allant jusqu'au culte ombrageux. Pour d'autres il répond au secret espoir, chimérique mais séduisant, d'un monde délivré de la misère, de la guerre, de la maladie, de la souffrance. De là à une attitude de révolte, à un refus catégorique des conditions sociales actuelles, à une confiance exclusive en la violence, le passage est facile. La tentation naît spontanément de recueillir dans les ouvrages de Marx, en marge des

thèses dogmatiques, un programme et une technique révolutionnaires. Matérialisme, dialectique, aliénation, athéisme, opposition entre la valeur et le prix, la plus-value et le profit perdent leur intérêt. Les formules, extraites d'ouvrages dont la lecture est si fastidieuse, deviennent avant tout des symboles, qui traduisent des états affectifs et une volonté d'action. Révolution, dictature du prolétariat, plan quinquennal prennent l'aspect de « mythes », qui exaltent l'enthousiasme et avivent l'espoir d'une libération définitive et d'une justice intégrale. C'est parce qu'il déclare bruyamment prendre en mains la cause de tous les malheureux et répondre à de hautes aspirations innées chez l'homme, que le communisme entraîne les foules à sa suite.

Est-il besoin de dire que les jugements, que nous avons formulés contre lui, ne visent nullement cette apparente sollicitude et cet idéal secret? Le R. P. Sertillanges [1] dit avec raison qu'un certain socialisme de cœur est frère, ou plus exactement fils de la pensée chrétienne. Le christianisme est une religion profondément sociale. Par delà les différences de conditions, de races, de cultures, il revendique pour tous les hommes une égalité supérieure, fondée sur leur commune origine, leur destinée identique et la noblesse de leur filiation divine. La fraternité universelle dans le Christ se place au cœur de son dogme et de sa morale. Personne, mieux que le saint, ne pratique l'oubli de soi, le dévouement aux autres, la collaboration au bien commun. C'est un écho assourdi de l'Évangile que la foule retrouve dans l'idéal de justice et de charité, que le marxisme lui propose. Ce sont les vertus chrétiennes démarquées et transposées sur un registre nouveau, après avoir été coupées de leur source, c'est l'esprit de foi et de sacrifice, ce sont les aspirations religieuses inhérentes à l'âme, qu'il s'efforce de drainer au profit de sa cause et dont il a besoin pour vivre et rayonner [2]. On a pu dire sous ce rapport que le communiste sincère est un chrétien qui s'ignore.

Précisément l'alliance de sentiments si nobles avec un matérialisme athée n'est-elle pas un paradoxe monstrueux, qui dénonce à la réflexion la faiblesse congénitale du marxisme et le ruine par la base? Proposer un idéal absolu, imposer l'obligation de le poursuivre à l'encontre de ses intérêts personnels, soutenir ceux qui ont raison contre ceux qui ont tort, n'est-ce pas porter des jugements de valeur sur ce qui *doit* être? N'est-ce pas supposer qu'on peut et qu'on doit

1. *Socialisme et christianisme*, Paris, Lecoffre, 1922, p. VIII.
2. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 49.

les incarner dans l'histoire, et s'élever par conséquent au-dessus de l'économie, jusqu'à l'Idée vraie, jusqu'à la Valeur morale, jusqu'à Dieu? Protester contre l'exploitation de l'homme et son oppression, dénoncer l'aliénation dont sa dignité souveraine est la victime, condamner l'état de déchéance auquel le réduit un régime mal organisé, n'est-ce pas nier implicitement le primat de la matière et obéir à un réflexe spiritualiste?

Si les valeurs morales absolues ne sont que des fictions, si le libre arbitre n'est qu'un leurre, est-il permis de dresser une classe contre une autre, de l'exciter à la haine et à la violence, de l'exposer à des répressions inévitables, en un mot de bouleverser tout l'ordre social, au nom de la justice et contre l'égoïsme? Déclarer que le bonheur promis n'est pas une vulgaire satisfaction des appétits inférieurs, n'est-ce pas supposer la primauté de l'âme sur le corps? Tant il est vrai que le marxisme est, selon l'expression de M. Blondel [1], une doctrine *parasitaire*, qui vit d'emprunts tacites à des idées et des sentiments, qu'il renie dans ses formules et combat dans sa politique. Comme si le gui se donnait pour un arbre de haute futaie, parce qu'il pousse à la cime du chêne, dont il aspire la sève et gêne l'essor. Le matérialisme historique vit de l'impression confuse des valeurs traditionnelles, mais il les exploite avec des moyens destinés à les anéantir.

C'est que l'homme cesse d'être homme dans la mesure où il prétend se cantonner sur le plan matériel ou biologique. Il ne sauvegarde son originalité qu'à condition de se développer, ou plutôt de se dépasser continuellement. Si, replié sur soi, il renonce à sonder le mystère de ses origines profondes, à prendre conscience de sa nature totale, à s'élever à un ordre transcendant, il retombe au-dessous de lui-même et de ses destinées réelles. L'humanisme est ouvert, ou il n'est pas. La remarque en a été faite, quand on en réalise les conséquences logiques, le reniement de Dieu aboutit à la négation de l'homme, créé à l'image de Dieu [2]. Cette contradiction inhérente au marxisme ne laisse pas que d'inquiéter les meilleurs de ses

1. *Le procès de l'intelligence* par P. ARCHAMBAULT, M. BRILLANT, M. BLONDEL, etc., Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 284. Parlant ailleurs des doctrines qui ne vivent que d'une sève étrangère, le même auteur écrit : « Pour que leur méthode, intrinsèquement défaillante, puisse se déployer et faire figure, il faut constamment un recours inavoué à des apports non légitimés, à des observations introduites collatéralement et secrètement dans la chaîne soi-disant fermée aux importations obvies. Ce sont ces emprunts non légalisés et sans douane qui contribuent à la vie. » *La pensée*, Paris, Alcan, 1934, t. I, p. XXXII.

2. Lettre de M. BLONDEL, rapportée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1936, p. 43.

adeptes[1]. L'esprit français en particulier se sent gêné, comme dans un étau, par ce matérialisme qui en appelle sans cesse, malgré lui, à un idéal spirituel[2].

Parasitaire, le marxisme l'est encore dans l'annexion de la cause ouvrière à sa doctrine. Au cours d'une intervention récente à la Société française de philosophie, M. Boegner[3] a montré que Marx, ayant pénétré les aspirations populaires et les déceptions apportées par le capitalisme qui privait les travailleurs de leurs anciennes garanties, greffa artificiellement sur ces dispositions morales une idéologie, plus ou moins inspirée par la dialectique hégélienne. Le matérialisme historique n'est nullement l'expression de ce ressentiment; il apparaît moins comme une philosophie de l'histoire que comme la rencontre d'une théorie et d'une mentalité, d'origine et de nature différentes et même opposées. D'un côté le monde ouvrier n'avait qu'un désir : remédier aux injustices sociales, afin de retrouver des conditions de vie plus humaines, dans le cadre des institutions traditionnelles. Sa révolte contre les abus, loin de rejeter la conception classique de l'homme avec ses exigences spirituelles, se fondait au contraire sur elle. De l'autre, l'idéologie marxiste tendait à une transformation totale de l'humanité et à une refonte de toutes les valeurs; d'inspiration matérialiste, elle optait pour une notion évolutionniste de la nature et de la société, en dehors de toute intervention d'un Esprit transcendant; d'où la fiction d'un prolétariat prédestiné à ce renouvellement complet de toutes choses.

Cette équivoque, latente dans l'histoire du marxisme, s'est révélée une fois de plus au lendemain de la révolution russe. Pour s'emparer de l'État, Lénine a utilisé le désir populaire d'une distribution des terres. Mais après la conquête du pouvoir, il a réalisé le collectivisme agraire, dont les paysans ne voulaient pas.

Une distinction s'impose dès lors entre l'idéologie marxiste et le mouvement ouvrier. Celui-ci, aspirant à de profondes réformes sociales,

1. Après avoir dit que MARX était personnellement pénétré des idées de justice et de liberté humaine, au point d'en oublier parfois « son déterminisme impersonnel », C. RAPPOPORT ajoute : « Mais que prouve cette contradiction elle-même, si contradiction il y a? Que dans Marx l'homme, le révolutionnaire prenait souvent le dessus sur le théoricien. » *La philosophie de l'histoire*, p. 241.

2. Ainsi en est-il de JAURÈS, par exemple, qui tendait à s'évader du matérialisme historique vers des horizons spiritualistes. Cette aspiration s'avère en particulier dans une conférence faite au Quartier latin en 1894, sur *L'idéalisme dans la conception de l'histoire*. Aussi ce discours provoqua-t-il une vive réplique du gendre de MARX. Paul LAFARGUE, qui vint l'année suivante, au même lieu, développer la thèse du *Maté, rialisme dans la conception de l'histoire*. L'une et l'autre conférences ont été recueillies par COMPÈRE-MOREL, *Grand dictionnaire socialiste*, Paris, Publications sociales, 1924, p. 388 et s., 527 et s.

3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1936, p. 224-226.

se tourne vers toutes les forces susceptibles de l'aider à les réaliser. Mais ces tendances n'impliquent pas un système complet; « c'est un besoin qui cherche à se satisfaire, et non une philosophie qui tente de s'incarner dans une forme sociale »[1].

Le danger du marxisme vient précisément de la fusion d'aspirations généreuses et légitimes avec des erreurs doctrinales profondes, de sorte que les critiques dirigées contre celles-ci risquent de paraître condamner celles-là. Ce danger est particulièrement angoissant. Notre refus des principes faux du communisme n'entraîne nullement un retour aux thèses également fausses du libéralisme économique. Le seul moyen d'annuler les erreurs marxistes est de les surmonter, en dégageant du matérialisme des buts immédiats l'idéalisme latent, fondé sur l'amour de la justice et de la charité[2]. Cela suppose d'abord une vive compréhension des aspirations populaires, une condamnation sévère des abus du capitalisme et des efforts courageux pour améliorer l'ordre social. Cette œuvre urgente demande à être complétée par une autre tâche, d'ordre intellectuel : éclairer les esprits en dénonçant franchement les erreurs marxistes, non par esprit de classe ou parti pris, mais par amour des vérités éternelles, qu'elles tiennent captives, et des causes humaines qu'elles mettent en danger. Si les aspirations sociales sont si nobles, malgré leurs compromissions avec l'erreur, elles le seront bien davantage, quand elles seront libérées et rendues à leur destination naturelle.

Vals.

A. ETCHEVERRY.

1. *Ibid.*, p. 226.
2. E. MOUNIER, *Esprit*, 1937-1938, p. 304-305.

MARX ET HEGEL

Tout homme tant soit peu cultivé connaît le schéma des rapports spirituels entre l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* et l'auteur du *Capital*. Jeune étudiant, nourri d'un idéalisme assez lâche, Karl Marx rencontre l'hégélianisme à l'Université de Berlin et dans les milieux qui gravitent autour de cette université célèbre. Ayant subi à l'origine les influences indistinctes de Kant, de Fichte et de Schelling (à l'université de Bonn que Marx avait quittée pour venir à Berlin, c'était l'esprit de ce dernier qui dominait les milieux philosophiques), sans parler du rationalisme français du XVIII[e] siècle, le jeune étudiant éprouve d'abord quelque difficulté à comprendre et surtout à apprécier la grandeur et la cohérence du système hégélien. Mais en essayant de mettre sur le papier ses idées sur le droit, Marx s'aperçoit à quel point l'idéalisme dont il est imbu le satisfait peu : loin de l'aider dans ce travail juridique, cet idéalisme pèse sur lui et le paralyse, l'empêche de saisir le réel à bras-le-corps, lui interdit l'approche du concret. Le 10 novembre 1837, le jeune Karl écrit lui-même à son père et lui rend compte de l'abandon de son entreprise ambitieuse mais prématurée :

« Dans mon travail, le contraste existant entre le réel et l'idéal s'exaspérait... En premier lieu venait une partie que j'avais baptisée du nom de la Métaphysique du Droit, composée d'une multitude de définitions, de réflexions, de principes, comme dans Fichte, mais en plus moderne, bien que beaucoup moins substantiel. Le dogmatisme mathématique constituait toutefois à l'avance un obstacle qui m'empêchait de saisir la vérité... Le triangle que le mathématicien construit reste en effet une pure représentation... Par contre, dans l'expression concrète d'un monde vivant de pensée, comme le monde du droit, c'est l'objet lui-même qui doit se déployer, sans admettre aucune division arbitraire [1] ».

1. Cette lettre est citée dans Otto Ruhle, *Karl Marx*, Paris, Grasset; mais la traduction française de la lettre est loin d'être toujours sûre.

Un premier point à observer et qu'on oublie parfois : si Marx se détourne de l'idéalisme nébuleux de son adolescence, si son oreille s'ouvre à la « mélodie rocailleuse » (Felsenmelodie) de la dialectique hégélienne, c'est qu'il est attiré par « l'objet lui-même » et qu'il croit pouvoir constater que le « dogmatisme mathématique » — c'est-à-dire l'*a priori* d'une pensée abstraite — est impuissant à joindre le réel. Dans la philosophie de Hegel, le jeune Marx aperçoit une méthode capable de lui ouvrir l'accès du concret.

La période proprement hégélienne du développement philosophique de Marx ne dure que cinq à six ans. Après avoir fréquenté les hégéliens « de gauche » (ceux qui brandissaient l'arme de l'analyse dialectique sur les ruines d'une théologie défaillante et qui devaient finir par s'opposer radicalement au christianisme), après avoir même collaboré avec eux, Karl Marx s'en sépare en les accusant de s'épuiser à leur tour en discussions théologiques et de perdre de vue, dans leur tour d'ivoire, les aspirations des masses qu'ils méprisent. En même temps, Marx commence à prendre conscience de ce qui, dans l'hégélianisme même, le déçoit, comme l'avaient déçu les tendances idéalistes de Schelling et de Fichte. Sous l'influence de Feuerbach, Marx s'éloigne du système hégélien; cette évolution s'achève, au cours des années 1843-1845 par une rupture spirituelle avec l'idéalisme de Hegel et par une conversion à l'humanisme, conversion que devait couronner très rapidement l'élaboration d'un véritable système philosophico-social auquel Marx et Engels devaient donner le nom de *matérialisme dialectique*.

Une fois ce système fondé et formulé, que reste-t-il de l'engouement juvénile de Karl Marx pour la philosophie hégélienne? Tout le monde sait que Marx n'a jamais abandonné l'hégélianisme, que — suivant une expression célèbre — plutôt que de briser complètement avec lui, il a voulu remettre sur pied un système que Hegel lui-même avait imaginé « la tête en bas ». En d'autres termes, Marx a conservé la méthode d'analyse et de synthèse conçue par Hegel, mais cette méthode dite dialectique, il l'a appliquée, non plus au développement de l'Idée absolue, mais bien à l'évolution du monde réel. Tout en restant fidèle au caractère trinitaire de la dialectique hégélienne, — thèse, antithèse, synthèse — l'auteur du *Manifeste communiste* répudie l'idéalisme et proclame le primat de la matière ou de l'économique.

Encore une fois, ce schéma des rapports entre la pensée de Marx et celle de Hegel est trop connu pour que j'éprouve le besoin de le commenter; toutefois, abstraction faite des auteurs marxistes, l'évolution philosophique de Karl Marx est, en général, considérée

avec défaveur, comme une trahison de l' « idéalisme » au profit du » matérialisme », comme une revanche des instincts primitifs et bas sur la spiritualité d'une philosophie, discutable, certes, mais « désintéressée »... Cette façon de juger le retournement opéré par Marx est même passée du domaine de la critique philosophique dans celui des réunions politiques ou même des « dogmes » dont se réclament certaines nations. Reste à savoir si les choses sont aussi simples et si la relation qui unit Marx à Hegel se laisse réduire à ce schéma univoque de « déchéance matérialiste » que l'on en donne habituellement.

*
* *

Dans les limites de cet article, il m'est impossible de tenter une définition, même succincte, de la philosophie de Hegel; toutefois, comme l'un des commentateurs les plus autorisés de Marx — j'ai nommé Lénine — a écrit : « On ne peut comprendre *Le Capital* qu'à condition d'avoir étudié et compris toute la logique hégélienne », je me vois dans l'obligation de consacrer quelques lignes à l'esprit du hégélianisme non pas pour répéter les quelques lieux communs sur l'idéalisme absolu ou sur le pan-logisme de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, que l'on trouve dans tous les manuels, mais pour essayer de saisir, ne fût-ce qu'en passant, l'originalité puissante du philosophe d'outre-Rhin.

Dans la plupart des esprits, le nom même de Hegel évoque — non sans raison — l'image d'un monde terriblement aride et abstrait :

Tout est brûlé, défait, reçu dans l'air...
A je ne sais quelle sévère essence...
La vie est vaste, étant ivre d'absence...

Mais l'absence ne peut être la source de la présence, les notions abstraites avec lesquelles jongle Hegel sur les sommets dénudés de sa métaphysique ne jaillissent pas arbitrairement d'un vide indéfini : comme tout effort de systématisation philosophique digne de ce nom, celui que Hegel avait entrepris répondait à un besoin profond et personnel, et tout ce qui plus tard devait être « brûlé, défait », plongeait à l'origine ses racines dans le frémissement d'une intelligence avide de conquêtes réelles et de découvertes.

Encouragés et guidés par les recherches de Dilthey sur le jeune Hegel, des commentateurs récents ont essayé de retrouver les

sources cachées de l'inspiration hégélienne. Les uns — je pense tout spécialement à Nicolaï Hartmann[1] — ont essayé de montrer que la dialectique hégélienne, dépassant tout idéalisme, accède à la dignité d'une véritable ontologie, qu'elle n'analyse plus, contrairement aux apparences et aux déclarations trompeuses de Hegel lui-même, le contenu d'une conscience même absolue, mais bien les catégories de l'être; d'autres ont poussé leurs explorations dans une direction radicalement opposée, mais pour retrouver également le sens de l'être réel au point de départ de la prestigieuse spéculation notionnelle.

Je n'ai pas à prendre ici position sur l'une ou l'autre de ces interprétations de Hegel; ce qui m'importe, c'est de faire observer que la conversion du jeune Marx à l'hégélianisme, conversion conçue par Marx lui-même (voir la lettre à son père citée plus haut) comme un refus de l'abstraction pure et comme un retour vers le concret de la vie, ne peut être considérée comme le résultat d'un simple malentendu. De même que le jeune auteur du mémoire inachevé sur le droit, le jeune Hegel s'était enivré d'un rationalisme dont les prétentions critiques dissimulaient mal le dogmatisme; de même que le jeune Marx, le futur auteur de la *Logique* finit par se montrer épouvanté par ce dogmatisme « mathématique ». Après avoir traversé une première phase dominée par l'influence de l'*Aufklärung*, puis de Kant, Hegel s'affirme bientôt, par une réaction très vive contre sa pensée précédente, un adversaire résolu du *Begriff* qu'il entend alors au sens du *concept;* « la nature vivante est toujours autre chose que le concept de cette nature (*Hegel's Theologische Jugendschriften*, édit. Nohl, p. 141). Sans cesse les choses échappent à leur définition; tel est bien un des traits caractéristiques de la vision de Hegel[2] ».

Ainsi les œuvres de jeunesse de Hegel nous permettent de mieux comprendre l'attitude de celui dont la réaction contre l'idéalisme abstrait devait exercer plus tard un singulier attrait sur l'esprit du jeune Marx; cependant, il ne s'agit nullement de s'en tenir à l'exégèse des écrits de jeunesse, aussi importants soient-ils quant à l'interprétation psychologique de la genèse du hégélianisme. Comme on l'a observé récemment, « à mettre ainsi l'accent sur les œuvres de jeunesse (en oubliant qu'elles ne forment qu'un côté du diptyque, qu'un moment du développement dialectique), en

1. Cf. le tome II de sa *Philosophie des deustchen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin, et aussi *Aristoteles und Hegel*, Verlag von Kurt Stenger, Erfurt.

2. Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris.

négligeant les œuvres de l'âge mûr, on courrait un grand risque : celui de mécomprendre et de mésinterpréter le Hegel « hégélien », celui de la *Logique*... Ce qui veut dire méconnaissance et mésestime du Hegel-philosophe[1] ».

Il ne s'agit donc nullement, dis-je, de « méconnaître » le Hegel-philosophe, celui qui a provoqué l'adhésion enthousiaste de Marx, ignorant après tout les écrits théologiques du maître ; mais le Hegel de la *Logique* s'efforce, lui aussi, de rester en contact avec le concret, de « surmonter » l'opposition du concret et de l'abstrait, d'insuffler dans l'abstrait toute l'impétuosité d'un univers de vie en expansion. C'est cette orientation de l'effort hégélien, effort tendant à l'assouplissement et même à la dislocation de l'analyse purement notionnelle, dans l'intention de retrouver, au delà de cette dislocation et de cet assouplissement dialectiques, l'historicité même du réel, qui a séduit le jeune Marx.

Ce que Marx croit donc découvrir dans la philosophie hégélienne, c'est, d'une part, une méthode permettant de triompher rationnellement d'un abus d'abstraction paralysant, c'est, d'autre part, l'identification de cette méthode avec l'histoire même de l'esprit humain. En un mot, Marx découvre dans Hegel une philosophie *vivante* ! Affirmation qui risque de surprendre tous ceux qui n'ont du système hégélien qu'une vision schématique, mais affirmation que justifie la connaissance de la démarche spirituelle qui a conduit Hegel de ses écrits théologiques, à travers sa « Logique d'Iéna », à son système métaphysique.

Philosophie vivante. N'est-il pas bon de rappeler ici que Jacobi qui avait exercé une forte influence sur les esprits de son temps et, plus particulièrement, sur Hegel, avait déjà écrit : « Une philosophie vivante peut-elle être autre chose qu'Histoire? ». Et plusieurs interprètes de Hegel insistent à juste titre sur l'attraction qu'ont exercée sur tout le développement de Hegel les catégories de la Vie et de l'Histoire. Marx avait reconnu, intuitivement sans doute, tout au moins en partie, l'importance de ces catégories convergentes qui — aux yeux des Kroner, des Marcuse, des Haering — caractérisent l'originalité profonde de l'attitude hégélienne. Quand Richard Kroner, pour ne citer que lui, écrit : « Dès l'abord, le concept d'absolu hégélien qui devait être développé par tout le système de Hegel, apparaît comme bien plus riche que celui de Schelling ; ce qui forme son contenu le plus intime, c'est la vie de

1. A. Koyré, *Hegel à Iéna*, Dans « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », Félix Alcan, Strasbourg-Paris.

l'esprit, la vie historique[1] », — il met l'accent sur une aspiration de la philosophie hégélienne qui avait déjà séduit le jeune Marx, et qui contredit l'image banale qu'on se fait généralement de cette philosophie.

*
* *

La veille de sa conversion à l'hégélianisme, Karl Marx espérait, d'après son propre aveu, « découvrir une nature spirituelle, aussi solide, aussi nécessaire, aussi *concrète* que la nature corporelle[2] »; cet espoir paraît avoir été assez rapidement déçu. L'étude plus approfondie des idées de Hegel, d'une part, l'attitude de ses amis hégéliens, d'autre part, contribuèrent à orienter Marx dans un sens critique... Je n'ai nullement l'intention de suivre ici les différentes étapes de cette évolution; mais comme elle s'est déroulée sous l'influence incontestable de Ludwig Feuerbach, je crois indispensable d'esquisser brièvement les raisons qui avaient poussé ce dernier à se révolter contre son maître Hegel. Je ne crois pas exagérer en disant que ces raisons projetteront une vive lumière sur le mûrissement de la propre pensée de Karl Marx.

Si Feuerbach rompt avec Hegel, c'est qu'il lui reproche essentiellement de n'avoir abandonné les études théologiques que pour faire une pseudo-théologie de la philosophie elle-même. La dialectique hégélienne en partant de l'infini et en revenant finalement vers l'infini, à travers le fini, singe une tout autre dialectique! Feuerbach prétend tourner le dos au pseudo-mysticisme de Hegel, en prenant désormais pour point de départ « le fini, le déterminé, le réel ». Il ne s'agit pas de déduire la réalité des fantômes notionnels, mais bien de revenir à la réalité, telle que l'homme peut la connaître.

Feuerbach dénonce donc l'hégélianisme comme une tentative de traiter par des méthodes prétendues philosophiques une « matière » théologique. Prolongeant les analyses si importantes de Hegel sur l'*aliénation*, Feuerbach s'insurge contre cette nouvelle tentative d'aliénation que constitue l'élévation de la pensée humaine à la dignité d'un absolu. Rappelons, en quelques mots, que Hegel voyait dans toute religion l'expression d'une conscience malheureuse, divisée d'avec elle-même, étrangère (« aliénée »), en quelque sorte, à elle-même, à la plénitude de son « être pour soi »; Feuerbach approuve cette façon de voir, mais il va plus loin; il dénie à l'hégé-

1. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, t. II, p. 145; Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen.

2. Karl Marx-Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, I, 1, p. 218.

lianisme tout droit de prétendre à une victoire décisive sur l'aliénation : opposer à l'homme réel l' « essence » de l'humanité, la Pensée avec une majuscule, n'est-ce pas procéder à une trahison (« Selbstentfremdung ») de l'humain? N'est-ce pas opérer avec des fictions que d'invoquer constamment, comme centre de références, la conscience en soi, l'être pensant, le Sujet?... Et Feuerbach de proclamer, dans ses « Propositions philosophiques fondamentales [1] » :

« Le point de départ de l'ancienne philosophie était : Je ne suis qu'un être pensant, qu'un être abstrait, le corps, lui, n'appartient pas à mon essence. La nouvelle philosophie débute, au contraire, par cette proposition : Je suis un être réel, un être fondé en sensibilité (« ein sinnliches Wesen »), et le corps appartient à mon essence... Si le philosophe ne veut pas philosopher en tant que penseur pur, c'est-à-dire arraché à la totalité de l'humain, il faut qu'il pense en être réel, vivant (...), il faut qu'il pense dans l'existence même, dans le monde et en tant que faisant lui-même partie de ce monde. C'est en t'arrachant au vide de l'abstraction où tu n'es qu'une monade solitaire, un dieu transcendant (« ausserweltlicher ») et impassible, que tu peux espérer retrouver dans tes pensers l'unité de la pensée et de l'être ».

On notera, en passant, le caractère actuel de ces lignes de Feuerbach où l'on retrouve les expressions mêmes, chères à la philosophie dite existentielle de notre temps; mais ce qui nous importe surtout, c'est de remarquer que la réaction de Feuerbach à l'égard de l'hégélianisme prolonge et complète en quelque sorte la réaction juvénile de Marx à l'égard de l'idéalisme anté-hégélien. On comprend que Marx, qui s'était tourné vers Hegel dans l'espoir de trouver — à travers l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques* — l'accès de la réalité elle-même, ait été rapidement déçu et fût devenu sensible aux arguments de Feuerbach.

Marx exalta les mérites philosophiques de Feuerbach; il le désigna comme le « véritable vainqueur de l'ancienne philosophie » et apostropha les philosophes et théologiens en ces termes : « Il n'existe pas pour vous d'autre voie vers la liberté et vers la vérité qu'à travers le Feuer-Bach [2]. Le Feuer-Bach est le purgatoire de notre temps [3] ». Cette évolution du jeune Marx n'est pas faite pour nous étonner, si nous voulons bien nous souvenir des raisons qui l'avaient poussé à se rallier à l'hégélianisme : à travers Feuerbach, Marx continue de réagir contre l'idéalisme, de chercher à se rapprocher toujours davantage du réel. Et quelques années plus tard, dans la

1. *Grundsätze der Philosophie*, in « Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae », t. II des *Ges. Werke*, édition 1846.
2. Jeu de mots intraduisible, Feuer-Bach signifiant en allemand « ruisseau de feu ».
3. Karl Marx-F. Engels, I, i, 1.

Sainte Famille, écrite en collaboration avec son nouvel ami, Engels, il devait reconnaître publiquement les grands mérites du disciple infidèle de Hegel :

« Feuerbach fut le premier à compléter Hegel et à le critiquer d'une manière hégélienne, en réduisant l'absolu de l'Esprit métaphysique à la réalité de l'homme enraciné dans la nature... Il établit magistralement les principes directeurs d'une critique de la spéculation hégélienne et de toute métaphysique... S'agit-il de dévoiler le mystère du « système »? C'est Feuerbach qui le fait. S'agit-il de mettre fin à cette guerre des dieux, à cette dialectique verbale qui n'intéresse que les philosophes? C'est encore lui. Qui donc a mis l'homme à la place de l'ancienne imagerie, à la place de la conscience infinie, par exemple, sinon lui! »

Wilhelm Windelband observe en passant qu'en Feuerbach, c'est la philosophie allemande — c'est-à-dire l'idéalisme — qui se juge et se nie elle-même; c'est dans la mesure où il nie lui-même la philosophie idéaliste, que Marx approuve et partage les critiques de Feuerbach.

* * *

Maintenant que les motifs de l'évolution qui devait conduire Marx de l'idéalisme anté-hégélien à Hegel, et de Hegel à Feuerbach nous apparaissent plus clairement, il nous faut essayer de préciser les raisons qui ont poussé l'auteur de la *Sainte Famille* à se détacher à son tour de Feuerbach et à le dépasser. Mais d'abord je voudrais dire quelques mots de l'importance psychologique de la nouvelle étape de l'évolution de Marx, que nous allons considérer.

De même que Koyré a raison de mettre en garde contre la tentation de ne voir en Hegel que l'auteur des *Écrits théologiques;* de même qu'il dénonce à juste titre l'oubli du Hegel-philosophe dont se rendent coupables certains commentateurs par trop enclins à se laisser impressionner par les études récentes sur la jeunesse intellectuelle du futur auteur de la *Logique;* de même on a le droit de mettre aujourd'hui en garde les commentateurs de Marx contre le nouveau parti pris qui consiste à oublier l'auteur du *Capital* au profit du jeune philosophe des années 1843-1845. A ce revirement, le succès éclatant et en grande partie mérité, remporté par la thèse d'Auguste Cornu, n'est certainement pas étranger [1]; encore faut-il éviter de tomber dans le travers signalé et de méconnaître l'importance que la période de maturité garde sans conteste

1. Auguste Cornu, *Karl Marx, L'Homme et l'Œuvre : De l'Hégélianisme au matérialisme historique,* Félix Alcan, Paris.

quant à la formation de la pensée et de la doctrine marxistes.

Ceci dit, je crois que l'on a tout de même raison d'insister sur l'importance déterminante de l'attitude philosophique de Karl Marx et, plus particulièrement sur l'importance de la période spirituelle que nous sommes appelé à étudier : quand — après Arthuro Labriola et quelques autres — Marcel Moré n'hésite pas à proclamer que les *Thèses sur Feuerbach* sont « d'une importance capitale pour la compréhension du marxisme dans son ensemble [1] », je ne vois pas, en vérité, d'arguments solides que l'on puisse opposer à cette mise au point spirituelle. La question se pose même de savoir si l'on n'a pas le droit de faire un pas de plus et de soumettre à l'examen de ceux que le problème intéresse la thèse hardiment résumée par Daniel Villey :

« L'œuvre économique de Marx ne devrait être considérée que comme un accessoire de son œuvre philosophique. La doctrine de l'aliénation, celle de l'antagonisme des classes, cause de l'aliénation, celle de la vocation du prolétariat à libérer l'humanité en faisant cesser l'aliénation, tout cela est bien antérieur à l'analyse économique contenue dans *Le Capital*. L'analyse économique n'est là que comme une illustration de ces thèses fondamentales [2] ... »

Et Daniel Villey de montrer un Marx philosophe qui, à vingt-sept ans, après avoir écrit et publié d'importants ouvrages, est totalement ignorant encore de l'économie politique à laquelle il ne s'attaque, sous la direction de Friedrich Engels, que pour étayer et développer ses thèses philosophiques, élaborées en réaction contre la pensée hégélienne :

« Les écrits économiques de Marx sont, sans doute, ce qu'il y a dans son œuvre de moins personnel. En économie politique, Marx s'est mis à l'école d'autrui : à l'école de Ricardo ; à l'école d'Engels ».

Il ne m'appartient pas d'insister ici sur cet aspect de la question; je n'ai fait mention de cette thèse que pour mettre mieux en lumière l'importance fondamentale de la *Sainte Famille* et des *Thèses sur Feuerbach* pour la compréhension de l'attitude de Karl Marx et, plus particulièrement, de ses rapports avec l'hégélianisme.

Une première remarque s'impose : les *Thèses sur Feuerbach* sont considérées, à juste titre, comme une tentative d'accentuer et de dépasser les critiques dirigées par l'auteur des *Grundsätze der*

1. Dans la première de ses études sur les *Années d'apprentissage de Karl Marx*, publiées par la revue « Esprit ».

2. Dans *Quelques aspects de la vie de Marx après 1845*, étude publiée par la « Vie intellectuelle », t. II, 1937, p. 94-112.

Philosophie contre la philosophie hégélienne. Cependant, on s'abuserait singulièrement en prétendant que ce *radicalisme* doive amener nécessairement Marx à prendre à l'égard de Hegel une attitude moins favorable que celle de Feuerbach lui-même; cette thèse, plus ou moins clairement formulée, constitue le postulat injustifié et injustifiable des historiens qui, instinctivement, considèrent la place occupée par Marx comme plus périphérique par rapport à l'idéalisme hégélien, comme plus éloignée de celui-ci, que celle dévoluée à la critique feuerbachienne.

Que Marx s'efforce de dépasser Feuerbach, cela ne peut, encore une fois, être mis en doute; mais il serait abusif de ne voir, dans ce dépassement, qu'un éloignement, en oubliant qu'il est aussi et surtout un approfondissement. Il est indispensable, afin de mieux comprendre les rapports respectifs de Hegel, de Feuerbach et de Marx, de ne jamais perdre de vue que l'évolution ultérieure de Feuerbach devait le conduire à un matérialisme outrancier et vulgaire, étranger à la pensée de Marx. « La substance de la pensée n'est autre que la substance des aliments qu'on absorbe », finit par proclamer Feuerbach, logique jusqu'au bout avec lui-même; et d'essayer d'expliquer l'échec de la révolution de 1848 par la proportion trop importante des pommes de terre dans l'alimentation des populations ouvrières! Ce matérialisme vulgaire ne pouvait pas — même dans ses principes fondamentaux — ne pas être plus étranger à l'esprit de la philosophie hégélienne que ne l'était la dialectique marxiste. Et Lénine reste parfaitement fidèle à l'esprit de son maître, en proclamant, dans ses « œuvres posthumes » :

« L'idéalisme intelligent est plus proche du matérialisme intelligent que du matérialisme sot. Au lieu d'intelligent, on pourrait dire dialectique »...

En d'autres termes, le radicalisme des *Thèses sur Feuerbach* permet à Marx d'accomplir un nouveau pas — cette fois décisif — dans la voie qui l'éloigne de Hegel, mais c'est ce même radicalisme qui écarte Marx de la pente qui devait conduire Feuerbach vers le matérialisme vulgaire, et qui maintient entre l'hégélianisme et le marxisme un contact intime, plus important même que ne le laisse entendre Marx vieillissant, dans la fameuse Préface à la seconde édition du *Capital:*

« Lorsque la dialectique hégélienne était à la mode, il y a une trentaine d'années, j'ai critiqué ses aspects trompeurs. Mais lorsque, au moment de la rédaction du premier volume du *Capital*, une jeune génération

prétentieuse, rébarbative et médiocre se plut à traiter Hegel comme un « chien crevé », je me décidai à me déclarer publiquement le disciple du grand penseur, mettant une sorte de coquetterie, tout particulièrement dans le chapitre sur la valeur, à employer un vocabulaire hégélien ».

Il s'agissait de bien d'autres choses que de coquetterie! Mais ce que je viens d'en dire suffit à préciser la perspective dans laquelle les *Thèses sur Feuerbach* se situent par rapport à l'hégélianisme et nous permet de passer à l'analyse succincte de ces Thèses révolutionnaires.

*
* *

N'est-il pas important de noter que les *Thèses sur Feuerbach* débutent par une critique du matérialisme? Ce que Marx reproche à tout matérialisme (« y compris à celui de Feuerbach », précise-t-il lui-même), c'est de traiter la matière comme une donnée objective, détachée de l'acte humain. Erreur qui permet à l'idéalisme de prendre une revanche facile en projetant la lumière sur le rôle actif de la conscience. Mais l'idéalisme se trompe à son tour en réduisant la conscience à un schéma abstrait, au lieu de considérer l'activité humaine comme un tout.

C'est ce *tout* de l'activité réelle de l'homme, cette « praxis » que Karl Marx oppose et à l'idéalisme et au matérialisme. Il se refuse à considérer une pensée « en soi », séparée de la « praxis »; mais il ne se montre pas enclin, non plus, à traiter les objets sensibles comme séparés de l'activité humaine. Cette attitude de Marx reflète clairement l'influence de la dialectique hégélienne.

Hegel, lui aussi, avait tenté de surmonter l'opposition de la « théorie » et de la « pratique »; mais sa tentative n'a eu lieu que sur le plan abstrait : Marx, lui, prétend la reprendre, mais dans la perspective de l'action humaine, perspective dans laquelle — précise-t-il — « la controverse sur la nature réelle ou irréelle de la pensée, en tant que séparée de la praxis, devient un problème de pure scolastique »!

Est-ce à dire qu'il tourne résolument le dos à l'idéalisme? Non, car ce faisant il reviendrait à ce matérialisme du passé qui nie justement l'activité humaine ou, plus exactement, qui la subordonne entièrement aux conditions purement matérielles de l'action. Or subordonner la praxis à la matière, c'est méconnaître la véritable nature de celle-là, c'est la sacrifier injustement à celle-ci. C'est ainsi qu'on est fondé, certes, à mettre l'accent sur l'importance relative des circonstances par rapport aux formes historiques de

l'activité humaine, mais il ne s'agit justement pas d'oublier que c'est une importance *relative :* car les circonstances elles-mêmes sont créées et modifiées par l'homme. Entre les conditions d'action et cette action même, la relation n'est pas causale — comme le prétend le matérialisme vulgaire et aussi, dans un certain sens, l'idéalisme — mais bien dialectique.

Moins fidèle à l'inspiration dialectique de son ancien maître, Hegel, Feuerbach, ayant conclu à la faillite de l'abstrait, s'était rejeté vers la sensibilité passive. Marx le lui reproche à juste titre. En réalité, le matérialisme de l'intuition sensible lui est étranger, ce qui signifie, soit dit en passant, que Friedrich Engels a été infidèle à l'enseignement de son ami et collaborateur en rédigeant plus tard sa théorie simpliste des images et des idées.

Marx a critiqué à l'avance cette théorie en rejetant la conception feuerbachienne de la sensibilité; Feuerbach décrit le sensible sur le mode objectif : ce faisant, il néglige le lien qui unit la réalité aux actes humains, lien dialectique, comme je l'ai déjà indiqué, et qui exige que la réalité elle-même soit constamment créée et recréée.

Mais la critique la plus grave peut-être que le jeune Marx formule à l'égard de Feuerbach c'est d'avoir opposé aux abstractions notionnelles un humanisme également abstrait. L'être humain dont Feuerbach s'inspire pour ramener la religion sur la terre reste pour lui la simple généralité de l' « espèce » homme. Marx s'insurge contre cette façon de faire de l'être humain « une abstraction inhérente à l'individu isolé »; en d'autres termes, il condamne la façon feuerbachienne, conditionnée par un matérialisme vulgaire, de ne considérer l'être humain qu'en tant que « genre, c'est-à-dire en tant que généralité interne, constituant l'unité naturelle des différents individus ».

Si Marx s'élève contre l'hégélianisme, ce n'est pas pour substituer la généralisation sensualiste et matérialiste à la généralisation idéaliste; il veut revenir au réel, à l'homme concret tel qu'il est, sans abandonner pour cela les conquêtes de la dialectique hégélienne. Mais l'homme concret n'est pas une monade sans porte ni fenêtres, c'est un être qui se trouve engagé dans un réseau de rapports complexe avec la nature et avec ses semblables. Ce sont ces rapports qui font l'homme, mais — et nous retrouvons là l'influence de la dialectique — c'est l'homme qui fait ces rapports.

Marcel Moré n'a pas tort d'écrire, en se réclamant de Cornu, et en anticipant sur le Marx du *Capital :*

« Marx considère un homme engagé dans l'histoire, dont il est à la fois le facteur et le produit. C'est comme si la société, dans son activité sociale,

projetait sur la Nature un reflet d'elle-même venant se modeler sur les choses, et que ce reflet, déformé par le contour des objets, venait à son tour agir sur l'idéologie des collectivités humaines. Quand Marx parlera plus tard de l'infrastructure de la société, des moyens de production de la vie matérielle, etc..., il ne faudra donc pas oublier, pour comprendre la conception historique de Marx, que ces termes ne désignent pas une base purement matérielle, mais surtout une économie essentiellement vivante[1] ».

Les *Thèses sur Feuerbach* aboutissent donc à la condamnation de l'idéalisme et du matérialisme « contemplatifs », c'est-à-dire passifs. La praxis, conçue un peu sur le modèle de l'unité dialectique du moi et du non-moi dans l'hégélianisme, dépasse ces deux points de vue, non pas pour les rejeter, mais pour les sublimer dans un réalisme révolutionnaire. Rien ne serait plus puéril, en effet, que de vouloir réduire le point de vue marxiste à une simple négation de la liberté humaine, à un fatalisme matérialiste, à une subordination de l'homme à la nature. Engels, fidèle cette fois à l'esprit de son ami, n'a-t-il pas fait le procès des « naturalistes » :

« Les naturalistes aussi bien que les philosophes posent la nature d'un côté et la pensée de l'autre. Et pourtant, ce sont précisément les changements apportés dans la nature par les hommes, et non pas la nature comme telle, qui constituent le fondement le plus important et même essentiel de la pensée... La conception naturaliste de l'histoire tendant à prouver que la nature seule agit sur l'homme et que le développement de celui-ci n'est déterminé que par des conditions naturelles, est donc partiale, car elle néglige ce fait que l'homme réagit à l'égard de la nature, qu'il peut donc la changer et créer ainsi de nouvelles conditions d'existence... La surface du sol, le climat, la flore, la faune, l'homme lui-même subissent des transformations infinies, et cela du fait de l'activité humaine[2] ».

Marx s'est trop violemment opposé à ce qu'il considérait comme la passivité intrinsèque et de l'idéalisme, et du matérialisme, pour qu'il soit permis de négliger la pointe « activiste » de sa philosophie personnelle; quand il conclut ses *Thèses sur Feuerbach* par ce jugement qui devait devenir célèbre : « Les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer », il révèle la véritable orientation de ses efforts. Ce qu'il reproche à Hegel comme à Feuerbach, c'est ce que Maurice Blondel — qu'on me pardonne ce rapprochement inattendu et qui, inutile de

1. Article déjà cité, publié dans « Esprit ».
2. *Dialektik und Natur*, publié dans le Marx-Engels *Archiv.*, t. II.

le dire, n'implique aucune solidarité spirituelle! — reproche à la philosophie en général :

« On semble admettre que la philosophie n'est qu'une rétrospection sur des réalités et sur des initiatives préalables à son intervention et indépendantes d'elle; on charge la spéculation de dégager et de déterminer les principes théoriques qui dominent l'ordre naturel et les applications pratiques. Mais d'ordinaire on ne songe pas que la pratique même est à son tour une source originale de connaissance et de leçons. Et après avoir mis plus ou moins efficacement l'homme à l'école du philosophe, on ne voit guère que le philosophe ait encore et toujours à se mettre à l'école de l'homme [1] ».

Marx, lui, veut remettre la philosophie à l'école de l'homme concret, la spéculation à l'école de la praxis; et il veut faire de la praxis la source d'une philosophie nouvelle, d'une philosophie agissante.

* * *

L'analyse des *Thèses sur Feuerbach* peut paraître nous avoir éloigné de notre sujet propre et nous avoir fait oublier quelque peu le problème des rapports entre Marx et Hegel. Ce n'est qu'une apparence; en réalité, « tout le travail de Marx (et non seulement celui que je viens d'analyser rapidement) se réduit au fond à lutter contre Hegel de façon directe ou détournée ». Et l'auteur de ce jugement révélateur d'ajouter :

« Tout ce que Marx, depuis des années, avait écrit contre Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, les jeunes hégéliens et les « véritables socialistes », visait au fond le principe de Hegel, son absolu, son hégémonie de l'idée, son orientation métaphysique, sa tendance à ignorer le monde, son homme abstrait; il n'était pas une phrase de Marx qui, plus ou moins directement, dans son noyau ou dans sa pointe, ne fût dirigée contre lui. C'était cette opposition profonde qui avait déterminé Marx à revenir au matérialisme avec Feuerbach, à combattre la philosophie hégélienne du droit, à pousser vers la politique, à remplacer l'idée par l'homme, et l'homme abstrait par l'homme actif, et la critique par la révolution... C'était toujours Marx contre Hegel; Titan contre Titan [2] ».

Marx est-il sorti victorieux de ce combat singulier? Il faudrait une étude spéciale pour répondre à cette question. Sans avoir la prétention de l'écrire, ni même de l'amorcer, je voudrais noter

1. *L'Action*, t. II, Félix Alcan, Paris.
2. Otto Rühle, *Karl Marx*, Grasset, Paris.

quelques points qui permettront, je l'espère, de mieux saisir le sens du combat spirituel qui a opposé Marx à Hegel.

Comme je l'ai déjà indiqué, je néglige ici délibérément le problème de la méthode dialectique en tant que telle; toutefois il serait impossible de comprendre l'hégélianisme, sans prendre en considération le ressort de cette méthode : la *négation.*

On sait l'importance de la négation dans la pensée hégélienne et, par voie de conséquence, dans la pensée marxiste. Toute thèse est contre-balancée par une antithèse qui la nie, et c'est de la *négation de la négation* que naît la synthèse. Et, certes, Hegel n'a pas tort de mettre ainsi en lumière le rôle « dynamique » de la négativité; dans une tout autre perspective, et en essayant de rendre plus présentes les notions si humaines de *situation* et d'*attitude*, j'ai été moi-même amené à la conclusion que l'homme ne peut participer à sa situation qu'en s'y opposant. Loin de se fondre dans « ce qui est », l'homme nous apparaît toujours comme l'être que l'on ne rencontre réellement qu'au delà de lui-même. A tout état de choses *donné* le privilège humain permet d'opposer une attitude qui est *à prendre :* et ce jeu de mots en dit long sur les vertus de la violence que le ciel même souffre... En vérité, la violence humaine (au sens plein du terme) apparaît comme la négation vivante, comme la condamnation de toute tentative de réduction à l'homogène : en prenant le terme de situation dans son acception humaine, c'est-à-dire, comme le dirait Marx, en la considérant en fonction de la « praxis », on s'aperçoit que la situation la plus simple, la plus univoque, la plus homogène, en apparence, n'est que la contre-partie d'une opposition toujours renouvelée, et postule donc les rapports d'hétérogénéité et d'analogie. « Seule la paresse est homogène, écrit judicieusement Gaston Bachelard [1] ; on ne peut garder qu'en reconquérant; on ne peut maintenir qu'en reprenant ».

Il résulte de cet état de choses ou, si l'on peut dire, de cet *état d'hommes* que les valeurs de négation doivent être considérées dans leur véritable dignité, c'est-à-dire situées dans l'axe de la reconquête et de la conquête. Certes, on a le droit de les considérer également « en elles-mêmes », comme le font, dans leur aspiration vers l'abstrait « pur », les mathématiques ou la logique; encore faut-il ne pas oublier qu'elles sont constitutives de la condition humaine. C'est dire qu'en mettant l'accent sur l'importance de la négation, Hegel eût pu contribuer à une connaissance plus exacte du destin de l'homme, car ce sont l'intuition ou le discernement

1. Dans *La Dialectique de la Durée*, Boivin, Paris.

de ce destin qui sont à l'origine de la découverte hégélienne, non la spéculation « théorique »; et, dans ce sens, Alexandre Koyré a raison d'écrire en ayant surtout en vue les investigations saisissantes de la *Jenenser Logik*, relatives au temps :

« Il semble bien que ce que Hegel s'efforce à nous donner, ou plus exactement, s'efforce à se donner à lui-même, ce n'est nullement une analyse de la « notion » du temps. Bien au contraire : c'est la « notion » du temps, notion abstraite et vide que Hegel entreprend de détruire en nous montrant, en nous décrivant, comment se constitue le temps dans la réalité vivante de l'esprit. Déduction du temps? Construction? Ces termes tous les deux sont impropres. Car il ne s'agit pas de « déduire », même dialectiquement, ni de « construire »; il s'agit de dégager et de découvrir — non pas de poser hypothétiquement — dans et pour la conscience elle-même, les moments, les étapes, les actes spirituels dans et par lesquels se constitue, dans et pour l'esprit le concept du temps [1] ».

Koyré montre donc que ce n'est pas l'abstraction qui se trouve à l'origine de la dialectique hégélienne; mais, à vrai dire, l'abstrait n'est jamais à l'origine d'une démarche spirituelle, puisque c'est *au terme* de cette démarche qu'il se constitue (tout en contribuant à son tour à constituer le concret). Et la qualité de l'abstrait ainsi constitué dépend de la vigueur et de la rigueur de l'effort qui l'a fondé. L'effort de la dialectique hégélienne pouvait-il fonder un abstrait humainement, c'est-à-dire concrètement valable? C'est la seule question qu'on puisse poser en l'occurrence, Hegel n'ayant pas visé à constituer un abstrait scientifiquement, c'est-à-dire abstraitement valable...

J'ai déjà dit que Hegel avait eu raison d'attirer l'attention sur l'importance de l'acte de négation : mais est-ce bien de l'*acte* de négation (comme le soutiendrait sans doute Koyré) qu'il s'agit pour Hegel? Qui dit acte dit positivité, et l'acte de *négation* lui-même est en quelque sorte inclus dans une double affirmation : l'affirmation qui explose dans l'acte lui-même en tant que tel; l'affirmation que l'acte de négation rend possible. En un mot, *l'acte de négation n'est pas un acte négatif*.

Mais n'en est-il pas ainsi dans la dialectique hégélienne? L'antithèse n'y est-elle pas incluse dans la double positivité de la thèse et de la synthèse? Bien des textes de Hegel paraissent confirmer cette façon de voir; et pourtant, au delà de ces textes, un malaise indéfinissable nous met en garde contre un ralliement hâtif aux apparences.

1. Dans l'article *Hegel à Jena*, déjà cité.

* * *

C'est Koyré qui nous fournit, peut-être involontairement, la clef de l'énigme, en essayant de préciser la différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling, et celui de Hegel :

« Si Fichte et Schelling avaient bien vu la valeur positive du négatif, le rôle de la négation, du *non* en tant qu'opposé au *oui*; du *non* qui, seul, confère au *oui* qui le surmonte son sens d'affirmation et de position ; s'ils avaient vu que l'unité réelle, vivante, « organique » de la vie et de l'esprit, n'est pas dans l'abstraction, mais dans l'unification du multiple, ils n'ont su, aucun d'eux, placer le *non* à sa vraie place : dans l'Absolu positif lui-même... Hegel songe qu'il faut aller plus loin, plus haut. Placer le *non* dans le *oui* ».

Placer le *non* dans le *oui*, c'est, qu'on le veuille ou non, entreprendre la disqualification de l'acte de négation, sous prétexte de l' « hypostasier »; car c'est l' « hypostasier » que de l'élever au rang d'absolu en tant qu'acte *négatif*. Et je sais bien qu'il est facile d'opposer à cette interprétation de nombreux textes, tant de Hegel lui-même que de ses commentateurs : mais tous ces textes ne font que nuancer l'attitude fondamentale de Hegel, ils ne peuvent la dissimuler complètement.

L'introduction du *non* dans l'Absolu positif lui-même marque le passage de la perspective de l'*acte* dans celle du *devenir;* ou encore, de la négation au Néant. Et ce n'est pas succomber au prestige de je ne sais quel « racisme » que d'insister sur ce passage qui est, en réalité, un retournement, comme distinctif d'un certain style de spiritualité germanique.

Entendons-nous bien : ce disant, je m'efforce à saisir l'attitude germanique à une profondeur où l'opposition entre Hegel et Fichte elle-même apparaît comme secondaire et où l'on découvre la tentation insidieuse que l'on retrouve à la source du romantisme allemand (et qui peut dire où s'arrête en Allemagne le romantisme?). Cette tentation éclate, s'avoue et s'affirme aujourd'hui dans la pensée d'un Heidegger qui écrit dans sa langue, si difficile à traduire en français [1] :

« Le *ne pas*, ce n'est pas la négation qui l'engendre, mais la négation est *fondée* sur le *ne pas*, lequel a son origine dans le *néantir* du Néant... Par là se trouve établie dans ses grandes lignes la thèse que nous énoncions

1. Je cite la traduction d'Henry Corbin qui représente un effort méritoire bien que souvent pénible.

plus haut, à savoir que *c'est le Néant qui est l'origine de la négation, et non l'inverse.* Si la puissance de l'*entendement* se voit ainsi brisée dans le champ de la question concernant le Néant et l'Etre, c'est également le destin du règne de la « Logique » à l'intérieur de la philosophie qui se trouve décidé. L'idée même de la « Logique » *se dissout* dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle[1] ».

Certes, bien des choses opposent l'auteur de *L'Etre et le Temps* à l'auteur de la *Logique;* mais, malgré ces différences qu'il ne faut pas songer à noyer dans cette indistinction où « tous les chats sont gris », n'ont-ils pas en commun la hantise du non-être? Heidegger n'approuve-t-il pas Hegel d'avoir écrit : « L'Être pur et le Néant pur sont identiques[2] »? Il est vrai qu'il interprète cette maxime à sa façon qui l'incite à remplacer le principe : « ex nihilo nihil fit », par le principe : « ex nihilo omne ens qua ens fit »; mais peu m'importe ici cette divergence d'interprétation : ce qui m'importe, c'est d'attirer l'attention sur l'identité ou, tout au moins, sur l'analogie (au sens fort) des *situations* interprétées. Et cette analogie ne nous livre-t-elle pas un fil conducteur qui permet de suivre les étapes du combat tragique que la « conscience malheureuse » d'outre-Rhin soutient contre la tentation du néant?

J'ai essayé de noter ailleurs[3] certains aspects de ce combat désespéré; comment ne pas rappeler ici qu'il se livre, non seulement au cœur des grands systèmes philosophiques, mais aussi de la plupart des œuvres littéraires et artistiques? Comment ne pas se souvenir de Jacob Boehme et de ses investigations angoissées sur les limites de la théologie et de la métaphysique; comment ne pas songer à son Dieu qui est « le quelque chose du néant » (« Das Ichts des Nichts ist Gott selber »)? Comment ne pas retrouver le grand courant du romantisme germanique qui tend à briser l'unité de la Vie et de l'Esprit, c'est-à-dire à nier l'Être. Quand Novalis s'écrie : « La vie est une maladie de l'esprit », ou quand Klages — qui a inversé cette maxime (son œuvre principale ne s'appelle-t-elle pas *Der Geist als Widersacher der Seele!*) — affirme que « même une civilisation élevée n'est qu'un armistice, venant suspendre momentanément le vieux combat entre l'Esprit et la Vie, combat qui ne finira que quand l'un aura saigné l'autre à blanc[4] », — tous deux, tout en s'opposant, luttent d'un commun accord inexprimé

1. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Gallimard, Paris.
2. Dans *Wissenschaft der Logik.*
3. Dans un article *Comprendre l'Allemagne*, publié dans la « Grande Revue ».
4. Dans *Mensch und Erde*, Eugen Diederichs Verlag, Jena.

contre le primat de l'Être. Et quand, se plaçant dans une autre perspective, Élie Faure dénonce le goût de l'horreur, « bien ancien chez l'Allemand, aussi ancien que l'art allemand même », et qu'il écrit que « l'obsession de la mort dont ils ne cessent, du Moyen Age chrétien à Novalis et aux guerriers mystiques du XIXe siècle, d'attiser la volupté, n'est peut-être chez les Allemands qu'un moyen d'échapper à l'emprise de l'informe [1] », il nous ramène sans s'en douter à Heidegger et à sa conception de la mort comme forme et mesure de la vie, et du néant, source de l'être.

* * *

Si j'ai tenu à insister sur ce point, c'est que la négativité joue un rôle important dans les rapports spirituels entre Marx et l'hégélianisme. D'une part, en effet, et Hégel et Marx essaient, dans une certaine mesure, de surmonter la tentation dissolvante du romantisme. Cette affirmation peut surprendre, surtout pour ce qui concerne l'auteur du *Capital*; et pourtant, si Koyré a raison d'écrire que « c'est dans l'effort de pensée pour surmonter le « romantisme » de sa jeunesse que gît la grandeur de Hegel », et s'il a peut-être simplement tort de laisser entendre ensuite que, devenu « le philosophe le moins mystique et le moins religieux de son temps », Hegel ait réussi à secouer complètement l'empire du romantisme, H.-D. Gardeil n'est pas moins fondé à déclarer : « Philosophe, romantique, allemand, telles sont les trois épithètes dont on pourrait qualifier la personnalité spirituelle de Marx [2] ».

Je ne puis insister ici comme je l'eusse voulu sur cet aspect de la question : mais ne faut-il pas voir dans l'engouement de Marx pour le scientisme, dans son opposition à tout socialisme « utopique », dans son impuissance à s'arracher — malgré ses aspirations réalistes — au rationalisme de l'*Aufklärung*, un effort pour étouffer ses propres tendances romantiques? Ce problème seul mériterait d'ailleurs une étude spéciale.

Je ferme donc cette parenthèse et je note, en second lieu, qu'à côté de la lutte commune et dans une certaine mesure désespérée contre le romantisme, c'est l'importance conférée à la catégorie de l' « aliénation » qui contribue aussi à rapprocher les deux frères ennemis. Qu'est-ce que l'aliénation? C'est, dans une certaine mesure, la négativité en action. En effet, c'est en se niant elle-même que

1. Dans *Découvertes de l'Archipel*, Édit. de la N. R. C., Paris.
2. Dans son article *Le Matérialisme dialectique*, publié par la « Vie Intellectuelle ».

la conscience devient étrangère à ce qu'elle est : « c'est le lieu de rappeler que l'hégélianisme de gauche se donnait pour tâche essentielle la critique religieuse; que Hegel avait vu dans la religion — même réalisée dans le Christ — l'état de la conscience divisée, malheureuse, jamais victorieuse, ni satisfaite. La *Phénoménologie de l'Esprit* admet bien des interprétations; on peut à coup sûr y apprendre que la religion constitue le type de l'aliénation de l'homme dans son être, dans son action [1] ».

J'ai déjà marqué l'importance que pouvait avoir la détermination de la composante germanique pour la compréhension de l'attitude hégélienne; la composante protestante n'a pas une importance moindre. Certes, Hegel réagit contre le protestantisme, de même qu'il s'efforce de surmonter la tentation et le pseudo-mysticisme romantiques, et l'on a même pu soutenir que, sur certains points, la réaction anti-protestante de l'auteur de la *Logique* l'avait amené à se rapprocher de l'attitude catholique [2]. N'empêche que la théorie de l'aliénation participe intimement de l'attitude protestante devant Dieu, de la conception protestante de la foi. En traitant plus spécialement de la « conscience malheureuse », Jean Wahl a donc raison d'évoquer « la théologie d'Eckart (vue à travers ses commentateurs protestants! A. M.), les spéculations de Boehme, l'expérience luthérienne du salut »; et Paul Vignaux que je viens de citer nous laisse entrevoir un horizon spirituel décisif en faisant cette remarque incidente : « Derrière Hegel, on pourrait sans doute apercevoir Luther : dans la division de l'esprit, l'opposition, la tension extrême entre la transcendance divine et l'impuissance de l'homme, nature viciée, si radicalement déchue qu'elle ne peut rien pour se relever, ne fait rien dans son relèvement. D'un tel point de vue, comment concevoir entre le divin et l'humain une coopération, une réconciliation? »

Pour le protestantisme « originel », « intrinsèque », pur de tout souci d'atténuation, il ne peut pas y avoir ni réconciliation, ni coopération entre Dieu et l'homme; l'humain n'est que négativité, l'homme, que négation qui doit être poussée jusqu'au bout. De Luther et Calvin à Karl Barth, l' « aliénation » apparaît ainsi comme l'essence de la religion qui n'est pas tant le rattachement de l'homme à Dieu, la Rédemption de l'humain, que l'affirmation univoque de son Péché radical, de son néant.

Cette attitude postule une terrible accentuation de la transcen-

1. P. Vignaux, *Introduction au marxisme*, dans la « Vie Intellectuelle ».
2. Cf., entre autres, Otto Kühler, *Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie*, p. 28; Verlag von S. Hirzel, in Leipzig.

dance divine; ou, plus exactement — pareille accentuation n'étant même pas concevable, l'absolu de la transcendance divine étant hors de doute — une interprétation aberrante du sens de la transcendance dont il est permis de se demander (comme l'a fait Maurice Blondel, au dernier Congrès international de Philosophie) si elle n'est pas « dupe d'images spatiales » et si elle ne substitue pas « une antitypie matérielle à une coopération métaphysiquement et surtout spirituellement possible ».

Ne pouvant le montrer ici, je dois me contenter d'exprimer la conviction qu'une pareille *démagogie* du transcendant expose paradoxalement celui-ci à se transmuer — au moindre fléchissement spirituel — en une immanence non moins adultérée : c'est en partant de la théologie protestante que Hegel effectue ce retournement. En réalité, il n'y a plus de véritable transcendance dans la pensée hégélienne, tout y est réduit au commun dénominateur d'une immanence aussi « impérialiste » que la transcendance qu'elle singe.

A côté des composantes germanique et protestante, l'immanentisme nous fournit un troisième trait distinctif de l'attitude hégélienne. N'ayant aucunement la prétention d'amorcer ici une description tant soit peu approfondie de cette attitude, nous pouvons désormais, semble-t-il, nous contentant de ces quelques indications succinctes et nécessairement superficielles, projeter une lumière plus vive sur les rapports entre Hegel et Marx.

* * *

Nous avons vu que Marx avait réagi contre le matérialisme de Feuerbach, en lui rappelant, entre autres, la nature sociale de l'homme réel. C'est sur l'homme social que Marx compte désormais prendre appui pour dépasser, et le matérialisme, et l'idéalisme. Mais il va de soi que l'homme social n'est pas donné une fois pour toutes, qu'il se développe dans et par l'histoire; et la catégorie de l'aliénation elle-même reçoit au cours de l'évolution historique des applications toujours nouvelles. Aujourd'hui, c'est le prolétaire qui représente le type le plus accompli de l'homme aliéné, devenu étranger à lui-même. L'analyse marxiste de la condition prolétarienne, dans la mesure où elle s'inspire de la théorie de l'aliénation, et non de la conception ricardienne de la valeur et de l'hypothèse de la plus-value, constitue aujourd'hui encore un réquisitoire aussi exact, tout au moins dans ses grandes lignes, que pathétique et saisissant. Le prolétaire est l'homme considéré comme objet, comme chose; il

n'est que « force de travail » que l'on achète comme une marchandise. Une fois pris dans l'engrenage de la production, il ne représente plus qu'un des innombrables et anonymes rouages de la machine capitaliste. Son effort même « a perdu pour le travailleur, en raison du développement du machinisme et de la division du travail, tout caractère autonome et par suite tout charme [1] ».

Et pourtant, ce travail est devenu tellement absorbant, en raison de l'épuisement nerveux que déterminent la rationalisation et la monotonie, que les loisirs mêmes du prolétaire ne peuvent être considérés comme humains, de sorte que « toute sa vie, abstraction faite du temps qu'il prend pour manger et pour dormir, et qui ne constitue qu'une transition, est accaparée par le capitaliste » et que, « simple machine à produire au profit des autres, physiquement brisé et abruti spirituellement, il est ravalé au-dessous de la bête de somme [2] ».

Le prolétaire est l'homme privé de sa dignité; le prolétaire est l'homme qui n'a pas de patrie, parce qu'il est arraché à ses traditions, déraciné, livré à l'arbitraire du marché du travail. Le prolétaire n'a pas de famille, car le capitalisme arrache la femme à son foyer. L'aliénation prolétarienne apparaît donc comme la plus absolue des négations historiques; la prolétarisation est, si l'on peut dire, le grand *non* de l'histoire.

Tout n'est peut-être pas également valable dans l'analyse que Marx — après et en même temps que d'autres, il faut le dire — a faite de la condition prolétarienne; mais, encore une fois, cette analyse révèle, dans son ensemble, une grande force de pénétration et une lucidité quasi prophétique, bien que défaillante sur certains points. Comme il ne nous appartient pas ici d'étudier la théorie marxiste du prolétariat [3], il nous reste surtout à nous demander quelles sont les conclusions qui se dégagent de cette théorie.

Eh bien! c'est là que nous retrouvons soudain la conception hégélienne de la négativité. Marx ne se contente pas de dénoncer la condition prolétarienne comme une aliénation extrême de l' « essence » humaine, il fait de cette aliénation même la source de toute positivité. Il n'a que pitié et mépris pour Proudhon, « philosophe petit-bourgeois », qui prétend lutter contre la prolétarisation; il raille les tentatives proudhoniennes de réaction contre le règne de l'usine automatique : contrairement à Proudhon, il ne met pas ses espoirs dans l' « être » humain qui résiste encore, ne fût-ce que dans une

1. MARX et ENGELS, *Manifeste Communiste*.
2. MARX et ENGELS, Lohn, Preis, Profit.
3. Cf. mon livre, *Nous, les Esclaves*, aux Editions du Seuil, Paris.

certaine mesure, à la terrible menace de la prolétarisation, mais bien dans cette prolétarisation même. C'est dire qu'il accorde à la négation un véritable privilège métaphysique et qu'il fait du *non* la source du *oui*.

La révolution marxiste ne sera que la négation de la négation; elle naîtra spontanément de la prolétarisation en tant que telle, elle jaillira de l'inhumanité de l'homme prolétarisé. Proudhon, lui, croit plutôt à la vertu révolutionnaire de l'humanité, c'est-à-dire de ce qui est « bon » et qui résiste à ce qui est « mauvais » : c'est qu'il n'a rien compris à l'esprit de la dialectique hégélienne et qu'il s'est contenté de « jeter à la tête des Français quelques phrases imitées de Hegel, dans l'espoir de leur faire peur [1] ». En réalité, c'est l'inhumanité même qui est révolutionnaire, c'est d'elle que viendra le salut, car « l'affranchissement de la classe opprimée conduit nécessairement à la création d'un monde social nouveau » *(ibid.)*. De l'aliénation la plus totale naît la véritable positivité de l'être que Marx désigne comme le « communisme » et dont il parle en termes quasi messianiques :

« Le communisme sera l'abolition de la propriété privée, puisque celle-ci représente la séparation de l'homme de lui-même; le communisme sera la prise de possession réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, c'est-à-dire le retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, en tant qu'homme humain... Ce communisme, ayant porté la nature à son achèvement, coïncidera avec l'humanisme et mettra ainsi fin à la querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, entre l'existence et l'essence, entre l'objet et le sujet, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre humain. Il résoudra donc l'énigme de l'histoire et possédera la conscience de l'avoir résolue [2] ».

Ce n'est pas, comme on le prétend à tort quelquefois, que Marx prête au prolétariat-messie toutes les qualités et toutes les vertus : Marx abandonne au « petit-bourgeois » Proudhon la dialectique du bien et du mal : et même, si l'on garde le langage moralisateur, il serait plus exact de dire que ce sont les vices et les défauts des prolétaires, en tant que classe, qui importent seuls. Mais je crois qu'on exprimerait mieux encore le secret philosophique de la position marxiste en disant que c'est *du néant du prolétariat* que naîtra la véritable positivité de l'histoire, le « règne de la liberté » succédant enfin au monde de l'aliénation.

1. Marx, *Misère de la Philosophie.*
2. Texte emprunté au Marx-Engels *Archiv*, déjà cité.

* * *

Est-ce le matérialisme qui infléchit ainsi l'analyse marxiste de la condition prolétarienne? Il ne le semble pas : on a l'impression que Marx, ayant emprunté à Hegel l'arme dialectique, ne s'est jamais libéré de l'hypothèque que cet emprunt l'a obligé à contracter. Hypothèque dont la nature vraie doit mieux nous apparaître maintenant que nous connaissons les trois « composantes » de l'attitude hégélienne et plus spécialement la composante romantique, soumise à l'attrait de la négativité.

J'ai essayé de montrer que le matérialisme de Marx était surtout un anti-idéalisme; dans la mesure où Marx réagit contre Hegel, il se rapproche plus qu'on ne le croit d'un réalisme qui ne peut nous être antipathique. La redécouverte de l'homme corporel par Karl Marx ne fait que confirmer certaines thèses de saint Thomas relatives au rôle de la sensibilité; et Paul-L. Landsberg est autorisé à écrire :

« Marx a eu raison de nous rappeler, contre un idéalisme menteur, la réalité, première en un sens, de l'homme corporel et de ses besoins. Encore que nous ne vivions pas seulement de pain, le pain quotidien est la première des grâces que l'homme implore. Il est orgueilleux et insuffisant de définir l'homme comme « une chose qui pense » ou comme « une âme logée dans un corps »... Chacun de nous est un être corporel qui doit manger, boire et dormir, et il nous faut travailler pour cela. Il y a quelque chose de véritablement criminel dans un idéalisme de bibliothèque qui ignore ou qui traite comme bagatelle méprisable le combat de toute une humanité pour son pain quotidien. Primauté du spirituel? Oui, sans doute... Mais cette primauté n'est pas négligence du matériel[1] ».

Le « matérialisme » de Marx, fort éloigné du matérialisme vulgaire, eût pu constituer une réaction saine contre l' « idéalisme de bibliothèque »; Marx eût même pu peut-être jouer par rapport à Hegel le rôle qu'Aristote a joué par rapport à Platon en faisant descendre les principes du royaume des idées pures dans la réalité. Si le marxisme a incliné peu à peu vers un matérialisme plus épais, plus dogmatique, moins capable de rendre justice à l'homme, c'est que Marx s'est en fait laissé, dès l'origine, contaminer par certaines tendances hégéliennes qu'il a réussi parfois à *inverser*, non à *redresser*.

La conception marxiste du prolétariat-messie que j'ai choisie, non pas seulement à titre d'exemple commode, mais en raison

1. *Marx et le problème de l'homme*, dans la « Vie intellectuelle ».

de la place centrale qu'elle occupe dans la pensée de Marx, manifeste une fois de plus la persistance chez ce dernier des thèmes hégéliens, et plus particulièrement de ce que nous avons appelé ses « composantes » protestante et romantique. Le prolétaire en tant que négation annonce et préfigure la synthèse suprême, synthèse qui reproduit d'ailleurs étrangement certains traits purement négatifs de l'antithèse. Le capitalisme détruit la famille, *donc* la société prolétarienne ne connaîtra que l'amour libre. Le capitalisme favorise d'immenses concentrations de capitaux et d'usines, *donc* le travail prolétarien s'organisera au sein d'usines géantes. Le capitalisme essaie de faire de la religion « l'opium du peuple », *donc* la société communiste sera athée. Eugen Rosenstock dénonce justement cette logique négative du marxisme et se demande en vertu de quel sophisme Marx prétend élever au rang d'hypostases des défauts spécifiquement « bourgeois », des traits distinctifs d'une classe qu'il combat pourtant : car — comme l'observe Rosenstock — l'athéisme (la « libre pensée »), le gigantisme, la corruption de la vie familiale sont, si l'on peut dire, des inventions « bourgeoises », correspondent à une attitude « bourgeoise » devant la vie. Ce sont donc des conséquences « de la situation négative du prolétariat; mais si le prolétariat se libère, qu'adviendra-t-il [1]? »

On comprend l'étonnement de Rosenstock : mais ce ne sont pas de simples sophismes qui poussent Marx à procéder, de la sorte, mais toute une conception inexprimée (ou, tout au moins, exprimée insuffisamment) de la dialectique, conception où nous décelons sans difficulté les traces de l'influence hégélienne. C'est pourquoi je ne puis accepter l'opinion de Sombart, reprise récemment par Walter Sens, quant à une prétendue rupture entre Hegel et Marx; certes, Sombart a raison de marquer la distance qui sépare Marx de l'idéalisme allemand et Sens n'a pas moins raison d'écrire qu'on « n'explique pas la personnalité de Karl Marx en montrant qu'il a emprunté à l'un ou à l'autre telle ou telle de ses idées [2] » : aussi n'est-ce pas telle ou telle de ses idées seulement que Marx emprunte à Hegel; il accepte, tout en le combattant, de s'engager *sur son terrain*, qui est aussi celui de toute une tradition philosophique.

Si Marx ne considère surtout que la négativité du prolétariat, c'est que cette tradition — aussi brisée, aussi contradictoire qu'elle puisse paraître en elle-même — l'y prédispose et l'y incite; pour échapper à son empire, Marx eût dû rompre avec les principes

1. Eugen ROSENSTOCK, *Die Europaïschen Revolutionen.*
2. Werner SOMBART, *Der Proletarische Socialismus*, Jena, et Walter SENS, *Karl Marx, Seine irreligiose Entwicklung...*, Akademischer Verlag, Halle.

mêmes de la dialectique hégélienne. Or, il ne l'a même jamais tenté sérieusement.

Rompre avec la dialectique de Hegel, c'eût été s'arracher à l'immanentisme : nous retrouvons ainsi notre troisième « composante »! La synthèse engendrée par la négation de la négation apparaît en effet comme un succédané de la transcendance, comme une tentative d'inclure le transcendant dans l'immanence du devenir. C'est pourquoi — contrairement aux affirmations courantes — la dialectique de la synthèse tend irrésistiblement vers l'homogène et vers le continu.

A la lumière de cette observation, on comprendra mieux l'une des raisons profondes de l'opposition entre Marx et Proudhon. Fort peu nombreux sont les adversaires de l'auteur de *La Misère de la philosophie* qui aient eu à subir sa véhémence, au même degré et avec la même intensité que l'auteur de *La Philosophie de la misère*. Or, ne l'oublions pas, Proudhon, après avoir subi indirectement le prestige de Hegel, a fini par se révolter contre la dialectique de la synthèse.

* * *

Bien des choses — tradition nationale, origine religieuse, classe sociale — séparent Marx de Proudhon; mais ils sont également séparés l'un de l'autre par Hegel. N'est-il pas curieux d'observer que Proudhon représente l'un des deux adversaires les plus acharnés de la dialectique hégélienne que le XIX[e] siècle ait connus? L'*autre* s'appelle Kierkegaard.

La place me manque pour préciser les rapports entre la dialectique marxiste et la dialectique proudhonienne; je crois pourtant qu'un pareil parallèle permettrait de mieux comprendre, par ricochet, les rapports entre Hegel et Marx... Qu'il me suffise ici d'ajouter, en guise de conclusion, quelques lignes trop brèves consacrées à ce problème.

On sait que Proudhon, du temps même de son engouement passager pour l'auteur de la *Logique*, éprouvait une répugnance marquée à l'égard de tout idéalisme. Ne dénonçait-il pas, dès 1839, « son infructueuse tentative de construire le monde des réalités avec de prétendus *a priori* de la raison »? Ne s'opposait-il pas au confusionnisme romantique, en proclamant : « Identifier le moi et le non-moi, comme l'ont fait sous des formes diverses Fichte, Schelling et Hegel, ou résoudre la diversité actuelle en une identité anté-génésiaque et hypothétique, c'est abandonner la question »?

Proudhon, ce paysan qui avait écrit lui-même — dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* — que « le paysan est le moins romantique, le moins idéaliste des hommes », se refusait donc à subir le prestige du romantisme philosophique; mais son opposition à Hegel ne prend tout son sens et toute sa valeur qu'en fonction du rejet de la dialectique de la synthèse.

« L'antinomie ne se résout pas; là est le vice fondamental de toute la philosophie hégélienne. Les deux termes dont elle se compose se balancent, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques. » Ou encore : « Le monde moral comme le monde physique repose sur une pluralité d'éléments irréductibles étant agoniques, et c'est de la contradiction de ces éléments que résultent la vie et le mouvement de l'Univers ». — C'est en ces termes, ou en des termes semblables, que Proudhon oppose sa conception de la dialectique à celle de Hegel.

Une première remarque s'impose que je ne formule qu'incidemment : dans une certaine mesure, la synthèse (même la synthèse convertie au matérialisme par Marx) postule l'idéalisme ou, si l'on préfère, l'irréalisme. Car les contradictions qui, grâce à la négation, se résolvent dans l'unité d'un terme supérieur, ne peuvent être des oppositions réelles, ontologiques : celles-ci fondent la *distinction* et l'*analogie*, non la confusion et le monisme.

Ceci dit, la dialectique proudhonienne elle-même n'échappe pas à des équivoques redoutables. Les marxistes n'ont pas entièrement tort de déceler dans la pensée de Proudhon les traces d'une dialectique du « bien » et du « mal » : c'est elle qui permet d'ailleurs à Proudhon de mieux saisir l'hétérogène et le discontinu, car il n'est pas de transition continue entre le mal et le bien.

On peut affirmer dans cette perspective que la pensée proudhonienne est plus *révolutionnaire* que la pensée marxiste : il manque à celle-ci ce sens de la rupture, du *saut* que Kierkegaard cultivait déjà pour déchirer les mailles serrées du pan-logisme hégélien.

Mais, à côté de cette dialectique « révolutionnaire », un autre courant dialectique parcourt la pensée de Proudhon : celui qui ne cherche plus à détruire l'un des termes de l'opposition (la société injuste, l'ordre inhumain...), mais bien à maintenir ces tensions fécondes sans lesquelles il n'y aurait ni mouvement, ni vie, ni esprit. Bien des confusions naissent dans l'esprit des commentateurs de Proudhon en raison de la confusion initiale dont Proudhon lui-même est en grande partie responsable, entre les deux « dimensions » de sa dialectique.

En réalité, ces deux dimensions ne pourraient se compléter

harmonieusement qu'en se référant à la transcendance : à une transcendance relative, tout d'abord, et à travers et au delà d'elle, à une transcendance absolue.

Pareille référence ontologique n'existe explicitement dans l'œuvre de Proudhon que d'une façon tronquée; s'il possède un sens incontestable de la transcendance relative qui lui permet d'opposer à l'humanisme de Marx une vue infiniment plus juste et plus large de la dignité de l'humain, il se refuse, soit expressément, soit implicitement, à reconnaître dans le relatif l'*image* de l'absolu. Ou bien, emporté par son mouvement, il cherche bien à rejoindre ce dernier, mais dans un monde des idées et des principes dont Marx a beau jeu de critiquer les résonances platoniciennes.

Mais telle est la structure de sa pensée, telle est surtout la cohérence interne de son attitude que, malgré sa propre carence, Proudhon ne pouvait accepter l'immanentisme de la dialectique hégélienne : et c'est cette opposition inexprimée qui seule permet de mieux comprendre la lutte de Proudhon contre Hegel et contre Marx.

Ce n'est pas le matérialisme de Marx qui choque Proudhon; ou, plutôt, il ne le choque que comme une conséquence, au même titre que l'idéalisme de Hegel. Ce qui répugne au révolutionnaire français, c'est la réduction du monde à une surface plane par une dialectique de l'immanence qui ne peut se couronner que de monisme.

En parlant de Hegel, Walter Sens emploie incidemment cette expression : « religion du monisme spirituel ». En défendant dans une certaine mesure Marx contre le reproche du matérialisme, le marxiste « orthodoxe » Max Raphaël parle de la « réduction de tous les contrastes » (y compris celui entre l'esprit et la matière, ce qui priverait de sens le reproche en question! A. M.) à l'absolue unité dialectique. Nous prenons une fois de plus Marx et Hegel en flagrant délit de complicité. N'ayant pas rompu avec une tradition que j'ai essayé de situer par rapport à un système de coordonnées dont les trois « composantes » — romantisme, protestantisme, immanentisme — de l'attitude hégélienne constituent comme les trois axes, Marx a échoué dans sa tentative de surmonter l'opposition de l'idéalisme et du matérialisme et de revenir à l'homme concret. Car l'homme concret émerge de l'immanence et bat le monisme en brèche.

Ce qui a manqué à Marx, c'est le sens de l'*être* humain ; de l'homme *en devenir*, de l'individu « de chair et de sang », il n'a jamais su passer à l'homme *qui est*, à la personne.

Le mérite de Marx reste grand d'avoir compris, comme le dit Ga-

briel Madinier, que « nous devons donner un sens au monde [1] »; mais se mouvant, malgré lui, dans l'univers hégélien, défini par les trois coordonnées précitées, l'auteur du *Capital* ne s'est pas élevé à la notion véritablement « révolutionnaire » de l'être humain, du *moi*, notion que laissent entrevoir ces lignes :

« Le moi n'est pas un contenu (il est donc trahi inéluctablement par l'immanentisme! A. M.); à le définir on peut dire ce qu'il *a*, non ce qu'il *est*. Car il est essentiellement présence. Et cette présence se pose dans un acte. L'acte qui constituerait pleinement le moi en achevant son intention est celui qui le rendrait présent au Tout. Nous voulons l'unité, mais nous ne voulons ni l'unité abstraite (celle de la « synthèse »! A. M.) qui dissout les différences en identifiant, parce qu'elle détruit les êtres, ni l'unité organique (que risquerait de promouvoir le « marxisme »! A. M.) qui situe les êtres en les harmonisant, parce qu'elle les cristallise dans un rôle ou une fonction et méconnaît leur valeur de personnes. Nous voulons une unité productrice des êtres singuliers (conforme, par conséquent, aux aspirations, sinon à la lettre de la philosophie proudhonienne! A. M.). Cette unité concrète est identiquement raison et amour. L'être est amour ou il n'a pas de sens total [2] ».

En méconnaissant le *sens total* de l'être, en l'adultérant par la dialectique hégélienne, Marx s'est interdit la voie de la *conquête réelle :* ce n'est donc pas un paradoxe que de conclure en disant que l'auteur du *Manifeste Communiste*, que le « révolutionnaire et activiste » Marx est resté en deçà de la « révolution », en deçà de l'Acte.

Alexandre Marc.

Aix-en-Provence.

1 et 2. Gabriel Madinier, *Conscience et Amour, Essai sur le « nous »*, Félix Alcan, Paris.

L'ATHÉISME MARXISTE

INFLUENCES. MATURATION. ESSENCE PROPRE. VALEUR.

Le but de cet article n'est pas de refaire ce qui a été fait cent fois, c'est-à-dire d'extraire des écrits de Marx ou d'Engels des textes relatifs au problème de Dieu. Encore moins vise-t-il à répéter sous forme oratoire, — indignée ou enthousiaste, — de ces généralités faciles qui surabondent dans la presse de combat ou de propagande, parfois même en des ouvrages qui demanderaient plutôt de la science et de la pensée.

Sur le marxisme de Karl Marx, singulièrement sur son rapport au théisme et au fonds religieux qu'il appelle, requiert ou révèle, nous avons besoin avant tout de certitude informée et critique.

Quelques pages de circonstance sur *Le bolchevisme russe, sa méthode et son esprit*[1], une étude assez récente concernant *L'existence de Dieu et l'athéisme prolétarien*[2], d'inspiration semblable à celle de *Marxisme et Léninisme*[3], forment tout notre capital publié sur l'énorme question du marxisme envisagé surtout du point de vue religieux.

Centrée sur Marx lui-même, la présente recherche se veut plus limitée dans son objet, plus spéciale et plus documentée, aussi complète que possible dans son ordre.

Puissante encore sur les travailleurs, l'idéologie marxiste n'aurait-elle pas de raison de subsister plus profonde que celle d'anéantir la bourgeoisie capitaliste en préparant un Régime communiste des « nourritures terrestres » destructeur de tout respect des exigences essentielles de la personne humaine, de toute orientation à une survie personnelle immortelle, sans un reste d'aliment moral

1. *Études* des 5 et 20 mai 1919 : p. 328-339 et 422-440 du t. 159.
2. *Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu*, 1936, Paris, Spes.
3. *Dictionnaire de Sociologie* « Athéisme », col. 690-695. Paris, Letouzey.

et religieux? Se pourrait-il qu'un appétit, — même partiellement raisonnable et saturé de ressentiment, — des valeurs animales suffît à expliquer le mouvement marxiste : son ampleur, sa persistance, sa séduction redoutable? N'y aurait-il pas autre chose : quelque désir secret, le sentiment aiguillonnant, la préparation inconsciente d'une conquête supérieure, d'une renaissance foncière de l'humanité?

Tel est le stimulant sincère de notre recherche, sa signification intime, son cachet. Incontestablement athée ou irréligieux dans ses assertions explicites, ses attitudes provocantes, ses insolences, voire son idée centrale, le marxisme originel [1] ne soutient-il à l'égard du théisme religieux que des rapports tout d'hostilité combative et d'entier mépris?

Afin d'obtenir une réponse sûre et substantiellement complète, nous avons cru devoir suivre, en l'éclairant au besoin par celle d'Engels son *alter ego*, la pensée de Marx dans son développement personnel. Suivant notre sujet, c'est du seul point de vue théiste ou philosophiquement religieux que s'est poursuivie l'enquête. Elle aboutit à une synthèse critique que l'on a cru préférable de ne livrer qu'au terme d'une patiente analyse.

I. — Exposé analytique.

I. Influences déterminantes. — Etudes : Trèves et Bonn.

De son ascendance rabbinique et de son père ouvert aux idées libérales issues de la Révolution française [2], le rhénan Karl Marx héritait le goût de l'examen critique et de la controverse.

Né de souche juive à Trèves, en 1818, mais passé à six ans au protestantisme adopté dès 1817 par son père Heinrich, Karl paraît bien n'avoir jamais cru, d'une foi efficace, soit aux dogmes juifs ou chrétiens, soit simplement en Dieu. Sa religion d'adolescent, qui ne s'est pas encore formé une conviction raisonnée de l'existence de Dieu, se ramène à une sorte de religiosité familiale, de culte

1. Tandis que M. H. de Man appelle « marxisme l'ensemble des éléments de la doctrine de Marx qui continuent à vivre dans le mouvement ouvrier socialiste sous forme de jugements de valeur, de symboles affectifs, de mobiles instinctifs ou habituels, de désirs collectifs, de méthode d'action, de principes et de programmes » (*Au delà du Marxisme*[2], p. xv, Paris, Alcan), j'entends ici par marxisme l'ensemble philosophique qui se dégage des écrits de Karl Marx et d'Engels : le « marxisme originel ».

2. Ph. SAGNAC, *Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire*, 1917, Paris, Alcan.

rationaliste et kantien du devoir moral. Culte reçu du père et du milieu, de sentiment plutôt que de réflexion personnelle, dont au reste il ne s'imprègne pas comme s'en était imprégné l'avocat humanitaire Heinrich. Témoin les lettres de ce dernier à ce fils, dont il est fier, mais qui ne laisse pas de l'inquiéter, tant sous le rapport de la conduite qu'en ce qui regarde l'attitude intime de l'âme [1].

Dans ses compositions pour l'examen de fin d'études au lycée de Trèves, en août 1835, sur le « choix d'une profession » et sur « l'union des croyants avec le Christ », le jeune protestant Marx se montre ardent humanitaire, mais il moralise en rationaliste sans véritable appui religieux, sans recours rationnel à Dieu l'Exemplaire de la moralité humaine. Insuffisance dogmatique, comme en jugeait le correcteur Küpper; insuffisance encore, et radicale, du point de vue philosophique [2]. Le 24 septembre, Karl recevait son certificat de maturité [3].

Vinrent alors les vacances. Sous l'influence aimée du baron de Westphalen, dont il courtise la fille Jenny qu'il épousera plus tard, le lycéen commence à se convertir du rationalisme au romantisme. Grand humaniste, le baron lit avec lui des maîtres tels que Shakespeare, Cervantès, Homère, et des causeries suggestives s'ensuivent. Au culte de l'*Aufklärung*, d'origine franco-anglaise et qui ne fut jamais populaire en Allemagne [4], Karl en vient rapidement, travaillé qu'il est dans ce sens par sa vie sentimentale, à préférer le culte romantique de la « Renaissance du passé germanique [5] ». Cette évolution se poursuit durant l'année de *droit* à l'université de Bonn (1835-6) [6].

Très appliqué au début, inscrit à six cours, au semestre d'hiver, il se rue sur les matières d'étude et obtient les excellents ou bons

1. MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe : I. Samtliche Werke und Schriften mit ausnahme des « Kapital »*; II. *Das « Kapital » mit Vorarbeiten ;* III. *Briefwechsel;* IV. *Generalregister.* — On renverra à cette édition par les initiales ME, avec l'indication complète pour chaque volume utilisé. Ici : *Band I*, MARX, *Werke und Schriften bis Anfang* 1844. *Nebst Briefen und Dokumenten ; Zweiter Halfband : Jugendarbeiten. Nachträge. Briefe und Dokumente*, 1929. Marx-Engels Verlag G. M. B. H., Berlin. Donc : ME, I, I, 2, p. 185-231.

2. *Ibid.*, p. 164-167 et 171-174.

3. *Ibid.*, p. 182-184.

4. J.-E. SPENLÉ, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 46; 1934. Paris, A. Colin. Livre excellent.

5. *Ibid.*, p. 61.

6. A. CORNU, *Karl Marx. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, p. 33; 1934. Paris, Alcan. — Thèse principale pour le doctorat, richement documentée; de beaucoup le meilleur ouvrage en langue française sur cette période de la formation du marxisme, mais de tendance trop favorable; thèse d'histoire non de critique. Épuisé.

témoignages des professeurs Puggé, Böking, Walter, Welcker, Schlegel, d'Alton. Une fatigue notable survient et ce beau zèle tombe durant le semestre d'été. Karl se met à mener, avec un groupe d'étudiants originaires de Trèves, vie joyeuse et dissipée, se grisant, au surplus, avec ses camarades du cercle des poètes, de littérature et de poésie. Il n'écrit aux siens que rarement et commence à faire des dettes. D'ailleurs, il se laisse absorber par le souvenir de Jenny qui, dès son retour à Trèves, le comblera en acceptant de devenir un jour sa femme. L'année de Bonn finissait mal. Déçu dans ses espérances, Heinrich résolut d'envoyer son Karl à l'université de Berlin.

Le problème rationnel de l'existence de Dieu restait toujours au-dessus de la pensée naissante de Marx. Croyait-il encore en Dieu, de cette croyance tout impersonnelle due au milieu familial et scolaire de Trèves? Rien, dans les documents relatifs au séjour de Bonn, ne permet de supposer qu'il éprouve alors le besoin de se donner une philosophie qui assurerait son irréligion. Mais il se peut que, déjà, commence à vaciller sa religiosité première. Dès le début de l'année universitaire, son père lui rappelle avec insistance que la morale trouve dans la pure croyance en Dieu son meilleur levier, que tôt ou tard émerge en l'homme le besoin de croire au Dieu de Newton, de Locke et de Leibniz [1]. Rappel significatif.

Après Bonn, Berlin. Le jeune étudiant s'y rend dès octobre 1836. Années capitales pour sa maturation personnelle. L'on a, fort heureusement, de quoi en juger par la fameuse lettre autobiographique qu'il écrivit à son père, au début de sa deuxième année universitaire de Berlin, le 10 novembre 1837 [2]. C'est la première, de lui, qui nous ait été conservée. Elle est essentielle. Mûri par le travail de cours et la réflexion en vue de l'avenir, voire par le chaud soleil de l'amour, Karl Marx s'y livre à son père en réponse à sa lettre d'Ems, si chère! Il le fait en fils arrivé au seuil d'une direction de vie nouvelle. S'il jette ainsi un regard en arrière, c'est pour se comprendre lui-même en tirant au clair sa conception présente de la science, de l'art et de l'action.

Dès le début de son séjour à Berlin, en octobre 1836, il s'est isolé pour travailler et méditer à loisir. Mais il avait le cœur tout plein de sa Jenny absente, plus belle que l'art! Il a dû céder à son cœur épris et s'adonner d'abord à la poésie. Il se montre sévère, maintenant que s'est renouvelée sa vision du réel, à ces trois cahiers de

1. ME, I, 1, 2, p. 186.
2. *Ibid.*, p. 213-221; *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, IV, Paris, Costes.

poésie tout *idéaliste*, qu'il a envoyés à sa fiancée. Néanmoins, il ne laisse pas d'y trouver encore une certaine chaleur de sentiment et des tentatives d'essor.

Dédiés à sa « chère, éternellement aimée Jenny de Westphalen », ces cahiers furent lus par elle « avec des larmes de joie et de douleur ». Perdus, mais partiellement reproduits dans un autre recueil de poésies offert cette fois à Heinrich Marx, ils sont en effet sans valeur littéraire. Non pas que trop d'idéal s'y exprime; ils en sont, au contraire, si pauvres! Leur intérêt, et l'intérêt du second recueil, tient à ce qu'il s'y fait jour « un certain progrès du développement intérieur [1] ». Mais ce progrès n'est véritable que parce que Marx s'y montre mieux épris des valeurs morales, raillant en idéaliste éthique l'étroit matérialisme des mathématiciens et des médecins. « Marx défenseur de l'idéalisme contre le matérialisme! La chose, il faut l'avouer, est assez savoureuse [2] »!

Soit. Toutefois, comme dans les *Chants sauvages*, — « les seuls poèmes publiés par Marx et probablement les derniers qu'il ait écrits [3] » (1841), — ce n'est pas le sens métaphysique de l'âme et de Dieu qui s'affirme en ces épigrammes du jeune universitaire, ni, dès lors, quelque chose de rationnellement religieux. S'il continue à évoluer du moralisme humanitaire de l'*Aufklärung* vers un idéalisme romantique, il reste en deçà du niveau de pensée proprement philosophique et religieux. Depuis qu'il s'essaie à penser par lui-même, c'est toujours sur l'homme qu'il retombe.

Berlin. Lettre du 10 *novembre* 1837. *Griseries hégéliennes.*

Avec ces quelques semaines de production poétique échevelée prend fin la période romantique. Stimulé par son père, rendu vaillant par le désir de plaire à Jenny, le jeune universitaire va se jeter à l'étude.

A Bonn, régnait le romantisme de Schelling; à Berlin, prime l'idéalisme de Hegel. Durant le semestre d'hiver (1836-7), le professeur Savigny, historien positif, déduit le droit actuel du seul droit romain, sans admettre aucun droit naturel; quant à l'hégélien Gans, il y voit un aspect et un moment de l'Idée créatrice. En réagissant à ce double enseignement, avec une sorte de voracité prématurée, et en se livrant à une lecture indigeste, Marx ébauche sa propre idéologie : tristes barreaux de cette geôle de concepts mal venus

1. M. Ollivier, *in* « Mercure de France » de 1933, t. III : *Karl Marx poète*, p. 275.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 283.

qui vont désormais empêcher cet esprit vigoureux de s'ouvrir au sens de l'histoire et de la saine philosophie. Il agira, certes, d'autant plus peut-être et presque toujours en chef, car il a de l'ambition, du sang, un rare appétit de dogmatiser et de dominer, voire un absolu mépris de tout ce qui s'écarte de sa *Weltanschauung* individuelle.

Au lieu d'user de sagesse et de s'assimiler le meilleur du cours de Savigny, — son contenu érudit et sa méthode, — Marx s'évertue à construire lui-même un traité de droit de près de trois cents feuilles, prolixe, artificiel et faux dans son ensemble. Ainsi en jugea l'auteur [1]. Aveu sincère et fondé! Espérant tout rectifier par ce qu'il appelle la philosophie, il composa une nouvelle synthèse, absurde tout autant. Nouvel aveu [2]. Incapable d'étudier en disciple, l'écolier effréné y alla ensuite d'un dialogue d'environ vingt-quatre feuilles : *Cléanthe, ou du point de départ et du développement nécessaire de la philosophie*. Déjà frotté d'hégélianisme, l'auteur s'efforce à montrer comment la Divinité se révèle successivement Idée, Religion, Nature, Histoire. Dépit de se sentir glisser à l'ennemi hégélien, échec de ses précédents essais, reproche du père et maladie de Jenny : tout cela joint à la frénésie du travail fourni rendit Marx malade [3].

« Durant mon indisposition, écrit-il, j'avais lu Hegel du commencement à la fin et m'étais familiarisé avec la plupart de ses disciples... Je m'enchaînai de plus en plus solidement à cette philosophie du jour, dont j'avais pensé me libérer. » — Fini le charme, mais, malgré la « véritable rage d'ironie » qui s'empara de lui, Marx se sentait dominé [4]. Moment important dans son évolution : dès ce printemps de 1837, il se crut hégélien. — Qu'avait-il compris de Hegel? Ou que faisait-il sien de sa métaphysique dont le sens, simple ou complexe, est encore aujourd'hui si diversement interprété? Si on pouvait le déterminer d'après la lettre du 10 novembre, il y aurait lieu, pour fixer son attitude d'alors relativement au problème religieux, de s'expliquer sur la philosophie religieuse de

1. ME, I, 1, 2, p. 217.
2. *Ibid.*, p. 217-218.
3. ME, I, 1, 2, p. 218-219 : « Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte... Ich schrieb... : « *Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie* »... « und ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert ».
4. *Ibid.*, p. 219-220 : Wahrend meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt... Und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht ».

Hegel. Est-il moniste? panthéiste? théiste? N'y aurait-il pas, plutôt, au sein des virtualités « multivalentes » de son système, une prédominance personnaliste et théiste?

Ce sont des métaphysiciens de l'heure présente, d'entre ceux qu'impressionne l'insuffisance d'une logique sans dynamisme, qui, sous le charme du mouvement d'infini progrès propre à la dialectique ternaire de Hegel, se sentent portés à déceler, relever, faire valoir ou prévaloir les textes hégéliens qui leur paraissent suggérer la solution théiste, voire chrétienne, du problème métaphysique.

A dix-neuf ans, Marx n'a certes pas trouvé chez Hegel le Dieu personnel du théisme. A lui de nous dire ce qu'il y a trouvé, ce qu'il lui emprunte ou ce qu'il lui reproche, au fur et à mesure de son effort individuel pour tirer au clair son « soi » comme dirait Léon Daudet [1], et pour le mieux conquérir en ne laissant passer aucune occasion de l'imposer.

Après la mort de son père survenue le 10 mai 1838 et celle du professeur Gans, dont il suivit les cours de « Droit prussien » durant le semestre d'été de la même année, Karl Marx négligea de plus en plus l'université. Seul, le cours de géographie générale de Ritter, ordonné à une interprétation matérialiste de la nature et de l'histoire, l'intéressa encore; il ne put que l'influencer dans le sens de sa théorie postérieure du « matérialisme historique [2] ». C'est au « club des Docteurs » épris de dialectique hégélienne et singulièrement de *La Philosophie du Droit* que Marx, accueilli en égal malgré sa jeunesse, se livrait à la pensée. Il trouvait là son ami Rutenberg, Meyen, Köppen, et Bruno Bauer, un de ses principaux correspondants durant cette période universitaire. Les uns, hégéliens conservateurs, inclinent à voir dans l'État prussien protestant la réalisation plénière de l'Idée, et dans Hegel († 1831) le philosophe parfait. Pour eux, le célèbre adage « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel » exprime la vérité parachevée dans la race germanique, l'État prussien, le christianisme protestant, l'intelligence de Hegel : dans la *race germanique* qui, entièrement pure, accomplit en elle la synthèse de la pensée et du sentiment, l'idéal de l'esprit absent notamment des consciences latines; dans l'*État prussien*, fort et juste, agent efficace de cet accomplissement germanique du *Weltgeist;* dans le *christianisme protestant et luthérien*, vainqueur du dualisme catholique, qui affirme que « la destination de l'individu est en lui », réconcilie « la religion avec le droit », voire

1. *L'Hérédo*, 1916, Paris, Nouvelle Librairie Nationale.
2. A. Cornu, *ibid.*, p. 75-76.

l'identifie substantiellement avec lui [1], *dans Hegel*, enfin, le philosophe complet et définitif.

Ceux des hégéliens qui veulent voir, dans leur Maître, pareille idole, le prennent dans ses dernières années à l'université de Berlin, vieilli, nanti, agréé en haut lieu, déférent aux chefs garants efficaces de la sécurité et de l'ordre, adorateur non seulement de l'État, qui est « l'Idée du réel [2] », mais de l'État prussien de l'heure : anticatholique et luthérien [3]. Cet Hegel, satisfait, des conservateurs berlinois d'alors n'est plus qu'une caricature du véritable penseur. Karl Marx, qui ne comprendra jamais le meilleur de son apport intellectuel, voyait néanmoins autre chose chez Hegel que l'idole asservie des conservateurs!

Faut-il, ici, opposer à cette idole le véritable portrait du philosophe? Oui, mais seulement dans la mesure requise pour situer, préciser et suivre l'évolution idéologique de Marx, *du point de vue théiste*. Il suffira, pour cela, de formuler en raccourci l'essence du message hégélien.

Du véritable hégélianisme.

A la différence de Fichte, l'auteur du *Discours à la Nation allemande* (1807-1808), Hegel n'élabore pas la métaphysique du *devoir-être* et de *l'avenir*, mais celle du *devenir réel* [4].

Qu'implique ce devenir? Ni *le même* ni *l'autre* séparés, statiques, stériles; mais *le même* qui, du dedans, travaille à se compléter et qui, tout en progressant vers *l'autre*, progresse en soi-même, tout en paraissant s'aliéner, se réalise plus intimement, tout en se perdant se gagne. Voulant exprimer au mieux l'ensemble des virtualités créatrices du devenir réel, Hegel recourt au triple sens simultanément pensé et appliqué du verbe « aufheben » : *abolir*, *conserver*, *élever à un plan supérieur*. Élever, ou affirmer mieux cela même que l'on nie. Par suite, la dialectique vraie n'est ni *thèse* ni *antithèse* séparées, inertes, inféconds, mais la *synthèse* transformante et élevant du *oui* par le *non intégré*. Elle épouse le devenir, l'exprimant tel quel de plus en plus parfaitement. A la limite, l'expression serait plénière. Ainsi, dans le dogme chrétien de la Trinité, le *Verbe* dit le tout du *Père* dans l'*Esprit*.

1. E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, II, 3, p. 777. Paris, Alcan.
2. V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, p. 466, 1893. Paris, Alcan.
3. P. Roques, *Hegel. Sa vie et ses œuvres*, p. 265 et p. 348; 1912, Paris, Alcan.
4. J.-E. Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, p. 97-100.

S'en tenir à l'essence de la dialectique envisagée comme exprimant le devenir réel, c'est ne préjuger ni l'interprétation panthéiste, ni une interprétation théiste. Il n'est que juste alors, tant que reste réservée l'ultime question métaphysique du Réel premier, de reconnaître l'intérêt puissant et la vertu suggestive de cette dialectique nouvelle. Sans vouloir rapprocher foncièrement du vieux processus hégélien, où s'infiltre tant d'artifice verbal, la méthode encore bien vivante inaugurée par Henri Bergson, l'on se sent porté à évoquer ici sa philosophie de l'*intuition* destiné à exprimer de façon concrète « les ondulations du réel », cette « croissance par le dedans », ce « prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir », « la vision directe de l'esprit par l'esprit », car elle « porte avant tout sur la durée intérieure [1] ». La différence capitale entre la dialectique hégélienne de l'*Aufhebung* et celle de Bergson consiste en ce que ce dernier, tout en visant, à travers l'évolution créatrice créée, la Liberté pure source de cette évolution, ne prétend point concevoir abstraitement l'*absolu divin de l'Idée créatrice*. Il se contente de le pressentir, de le deviner comme Personnel!

C'est, au contraire, l'essence absolue et divine, l'*Esprit*, que l'idéaliste Hegel prétend formuler en exprimant la synthèse évolutrice des formes diverses, — politique, esthétique, religieuse et philosophique, — du devenir universel. Qu'il se réalise, avec conscience, dans l'*État*, ou, en s'aliénant comme dans un sommeil, au sein de la *Nature;* qu'il se révèle sous les formes sensibles de l'*Art*, les représentations mythiques de la *Religion* ou les concepts exacts de la *Philosophie*, c'est toujours Lui, l'Esprit absolu qui se réalise ou se révèle. « Le contenu, l'objet est identique. Seuls diffèrent les modes de la présentation. Et ainsi la religion et la philosophie ne constituent pas deux mondes séparés, deux vérités distinctes. L'une exprime simplement sous forme de mythes, d'images, c'est-à-dire dans un langage figuré qui parle plus directement à l'imagination populaire et au cœur des simples, ce que l'autre traduit, pour la pensée du philosophe, en langage rationnel [2]. »

Tel est l'esprit métaphysique, foncièrement idéaliste et, sinon d'intention au moins de fait, apparemment panthéiste [3], du véritable hégélianisme.

1. *La Pensée et le Mouvant*, p. 33-35 et la note de la page 238; 1934. Paris, Alcan.
2. Spenlé, *Ibid.*, p. 113-114.
3. Nous ne tranchons pas, ici, cette ultime question de savoir si l'hégélianisme est un panthéisme foncier ou un théisme. Ce que Marx, sous l'influence du club et de

En se ruant dans une lecture effrénée et, s'il faut l'en croire, intégrale, des écrits de Hegel, le jeune Marx de 1837 suggère l'image d'un nain de la pensée en face d'un géant. Toutefois, c'est en réagissant contre les effets de sa lecture et contre les enthousiasmes de ses camarades clubistes, non d'ailleurs sans se laisser imprégner, qu'il forme peu à peu sa personnalité philosophique. Suivons-le donc, au fil conducteur de cette mentalité nouvelle, attentifs à discerner son attitude d'esprit relativement au problème de Dieu.

Matérialisation du contenu hégélien : L. Feuerbach.

Plus peut-être que par des dons innés extraordinaires, c'est par un labeur soutenu d'approfondissement que le métaphysicien souabe Friedrich Hegel se hissa jusqu'au faîte de la philosophie allemande. Vers la fin de sa vie, son influence, — non celle du meilleur Hegel, — primait à Berlin et dans les autres universités prussiennes. La critique des adversaires s'avérait fort inopérante [1].

Après sa mort (1831) néanmoins, ce qu'il y avait, non seulement de plat hommage au gouvernement prussien de l'heure mais d'*absolutisme étatiste*, dans sa philosophie réelle, se trouva vigoureusement combattu par les écrivains démocratiques de l'équipe « Jeune Allemagne », dont les chefs Ludwig Börne et Henri Heine [2] s'étaient réfugiés à Paris. Lutte éphémère, car les attaches juives du mouvement « Jeune Allemagne » et sa francophilie l'empêchèrent de durer.

Plus efficace contre toute interprétation conservatrice, voire métaphysiquement idéaliste de la pensée hégélienne s'avéra le « club des docteurs » et surtout le radicalisme de Strauss et de Feuerbach : de David Strauss (1808-1874), dont la *Vie de Jésus* parut en 1835; de Ludwig Feuerbach (1804-1872), dont l'*Essence du christianisme* vit le jour en 1841.

Féru de critique, *Strauss* prétendait éliminer d'une intelligence raisonnable des Évangiles la foi en leur historicité et les expliquer par recours aux *mythes:* créations collectives, impersonnelles et anonymes « d'une époque, d'une communauté, d'une race, d'un peuple. La bonne foi des Évangélistes n'est pas en question. Ils ont raconté ce qu'ils ont *cru* être la vérité. Ils n'ont pas imaginé

Feuerbach, va résolument éliminer du système hégélien, c'est son idéalisme métaphysique. Il en retiendra la forme dialectique, fier de la plier d'abord à son radicalisme, puis à son matérialisme historique.

1. Ed. Caird, *Hegel*, p. 219.

2. H. Lichtenberger, *Henri Heine penseur*, p. 100-188; 1905. Paris, Alcan.

de toutes pièces le mythe de Jésus. Ils l'ont trouvé tout préparé par la foi religieuse juive et par le type traditionnel du Messie que les Juifs attendaient. Une personnalité particulière a simplement servi de support, de centre de cristallisation, à ces éléments mythiques épars, à cette fiction collective. Les différents récits évangéliques sont comme les alluvions multiples et successives de différentes couches rédactionnelles superposées qui nous montrent le mythe de Jésus à un degré plus ou moins avancé de son évolution [1] ».

Dans sa *Nouvelle Vie de Jésus*, parue en 1864, Strauss jugera les laïques désormais prêts à le lire, et même le peuple infiniment plus désintéressé que les théologiens patentés de ce qui ne constitue pas son intérêt supérieur. Strauss renouvelle ici « l'idée fondamentale de l'ancienne » *Vie de Jésus* [2]. Résultat du mythe collectif, peut-être personnel comme l'entend Bauer, Jésus est au « premier rang » des « promoteurs de l'idéal humain », mais seulement humain [3].

C'est donc sur l'homme sans âme et sans Dieu, sur *l'homme spécifique* envisagé comme *norme* ou *but* suffisant du droit agir que, même avant *l'Ancienne et la Nouvelle Foi* (1872) [4], retombait D. Strauss : infiniment au-dessous de l'Esprit absolu de Hegel. Pour ce dernier, malgré les déviations de son regard métaphysique, il reste que « l'homme passe infiniment l'homme [5] ». D. Strauss, fermé au sens de la *participation humaine*, croit pouvoir déduire de l'homme spécifique clos en lui-même le tout des valeurs de vérité et de vie.

Avec *Feuerbach* [6], dont l'influence sur Engels et Marx a été absolument décisive, c'est à l'*idée* d'homme sans Dieu et sans idéal surhumain absolu que l'on demanderait l'ultime fondement réel des valeurs. Car c'est l'homme *abstrait* qu'il érige en norme suffisante et but adéquat de nos activités individuelles. Du moins sait-il se montrer logique dans cet humanisme sans Dieu ni âme qui n'utilise la raison, — proclamée totalement immanente et

1. SPENLÉ, *ibid.*, p. 117-118.
2. D. F. STRAUSS, *Nouvelle Vie de Jésus*, t. I, p. VIII, trad. NEFFTZER. Paris, Hetzel.
3. *Ibid.*, t. II, p. 423-424.
4. Albert LÉVY, *D.-Frédéric Strauss. La Vie et l'Œuvre*, p. 252-276, 1910. Alcan.
5. PASCAL, *Pensées*, éd. *minor* de Léon BRUNSCHVICG, section VII, n. 434, p. 531. Paris, Hachette.
6. Ludwig FEUERBACH, *Samtliche Werke*, Otto Wigand, Leipzig (10 vol., 1846-1866). Nouv. édition par BOLIN-JODL, Stuttgart (10 vol., 1903-1911). — *Bibliographie :* Albert LÉVY, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, p. XXIII-XXIV; 1904, Alcan. Auguste CORNU, *Karl Marx*, p. 417-418. Chronologie des écrits et brève comparaison des deux éditions dans F. UBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, p. 223 de l'éd. de 1923.

indépendante, — que pour assurer un usage assorti de ces activités.

Tôt conquis, d'abord sur le sens traditionnel de Dieu, puis sur un sens hégélien de la Raison divine [1], cet humanisme, — culte censé rationnel de l'heure qui passe, *carpe diem*, — tient lieu à Feuerbach de religion et de philosophie. Il s'y montre logique en ceci, que, trouvant dans l'*espèce* de quoi satisfaire entièrement notre dynamisme, il ne s'offre pas la singulière fantaisie d'affirmer un créateur de notre être physique. La totale immanence et indépendance de notre agir implique, — Feuerbach le proclame [2], — l'entière immanence et indépendance de notre être. Doctrinalement *athée* et opposé à *tout spiritualisme*, il s'affirme tel. De quoi Engels et Marx furent dès l'abord ravis. Témoin la célèbre page d'Engels, que voici : « la masse des Jeunes-Hégéliens les plus résolus fut ramenée [3] par les nécessités pratiques de leur lutte contre la religion positive au matérialisme anglo-français. Et ici ils entrèrent en conflit avec leur système d'école. Tandis que le matérialisme considère la nature comme la seule réalité, elle n'est dans le système de Hegel que l' « extériorisation » de l'Idée absolue, pour ainsi dire une dégradation de l'Idée; en tout état de cause, la pensée est son produit intellectuel, l'Idée est ici l'élément primordial, dont est issue la nature, laquelle n'existe, d'une façon générale, que par suite de la dégradation de l'Idée. Et l'on se débattit tant bien que mal dans cette contradiction. C'est alors que parut l'*Essence du christianisme* de Feuerbach. D'un seul coup, il réduisit en poussière la contradiction, en replaçant carrément de nouveau le matérialisme sur le trône. La nature existe indépendamment de toute philosophie; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien, et les êtres supérieurs créés par notre imagination religieuse ne sont que le reflet fantastique de notre être propre. L'enchantement était rompu; le « système » était brisé et jeté au rancart; la contradiction, n'existant que dans l'imagination, résolue. Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée. L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des « feuerbachiens ». On peut voir, en lisant la *Sainte Famille*, avec quel enthousiasme Marx salua

1. A. Lévy, *ibid.*, p. 52-53.
2. *Das Wesen des Christentums*, chap. XXI : éd. K. Quenzel, Reclam, p. 298-306; trad. franç., J. Roy, p. 237-245; 1864, Paris, Lacroix.
3. Marx-Engels, *Études philosophiques*, p. 20; 1935. Paris, Éd. soc. internationales. « Vers la fin de la décade 1830-1840 », *ibid.*, p. 18.

la nouvelle façon de voir et à quel point — malgré toutes ses réserves critiques — il fut influencé par elle [1] ».

A lire, soit, déjà, les premiers écrits, plutôt hégéliens, par exemple le *De ratione una, universali, infinita* (1828) et *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830); soit, davantage, le *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Hallesche Jahrbücher* (1839); soit, très particulièrement, le *Das Wesen des Christentums* (1841) et quelques ouvrages postérieurs, l'on se convainc de mieux en mieux que le dessein caractéristique de Feuerbach a été de revendiquer pour chaque être concret, singulièrement pour chaque être humain, une immanence ou une indépendance absolue. De par l'*espèce* dont il fait partie, chaque individu humain se suffit pleinement. *Autosuffisance* souveraine, non comme va le prétendre Max Stirner dans *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) [2] de l'individu en tant qu'individu, mais de l'individu pris dans et avec son espèce. Ainsi est-il parfaitement soi, en soi, à soi, par soi : point « aliéné ».

« L'illusion théiste consiste à transférer, dit Feuerbach, le « prédicat » impersonnel de l'Espèce à un « Sujet » personnel qui s'appelle Dieu... Mais cette transposition des termes et cette projection illusoire ne vont pas sans dommage pour l'humanité. En transcendant [3] dans un Être fictif, créé par le besoin et par l'imagination religieuse, toutes les aspirations qu'il porte en lui, l'homme religieux se dépouille, il *aliène*, au profit d'une fiction, la meilleure partie de lui-même; il appauvrit d'autant sa substance humaine; bien mieux, il trouve du plaisir à l'appauvrir, à l'humilier, à l'asservir, et du même coup il détourne de la réalité, de l'existence terrestre, corporelle, l'intérêt et l'espoir de sa vie, pour les reporter sur un au-delà chimérique, sur un ciel imaginaire. La religion se change ainsi en un vampire de l'humanité qui se nourrit de sa substance, de sa chair et de son sang.

Est-ce à dire que Feuerbach rejette le christianisme? Nullement. Il le *rectifie*. Il l'intègre dans son positivisme athée. Il en change simplement l'orientation. Il l'oriente vers la terre, vers l'humanité, en le libérant de l'illusion théiste. Il... distingue entre la *Foi* chrétienne qui est un principe d'exclusivisme, d'intolérance, de fanatisme, parce qu'elle incarne la vie religieuse en un Sujet *absolu* q u

1. *Ibid.*, p. 19-20. Comme on peut en juger par cette page, mieux encore par tout l'écrit allégué sur « Ludwig Feuerbach » (*ibid.*, p. 7-80), Engels écrit d'une plume plus alerte, plus lucide, et me semble-t-il aussi, plus philosophique que n'a coutume de le faire Karl Marx.

2. Victor Basch, *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*, 281 ss.; 1928, Alcan.

3. Le verbe « transcender » n'est pas usuel en français. Le verbe « transcendere », transitif latin, n'a pas le sens que l'auteur confère ici au participe présent : en faisant passer, en *projetant*.

s'appelle Dieu, — et, d'autre part, l'*Amour* chrétien incarné dans le « Fils de l'homme », où il faut reconnaître un principe de communion universel et d'altruisme fraternel, le « Cœur » de l'Espèce, aussi essentiel que la Raison qui est le « Cerveau » de l'Espèce. Le christianisme ainsi compris exprime en somme la morale universelle du genre humain »[1].

En dépit de son pathos sentimental et littéraire, *L'Essence du christianisme* enchanta Engels et Marx. Pourquoi? Par cette raison fondamentale qu'en éliminant toute participation à l'*Idée*, substitut hégélien du Dieu chrétien ou simplement spiritualiste, Feuerbach, *à leur sens et au moins en théorie*, libère la conscience humaine, la rend à elle-même, exempte de toute « aliénation ». En la rendant à elle-même de la sorte, il l'amène à s'*intérioriser* dans son présent terrestre et corporel, véritable substruction qui la fonde, l'engendre et la constitue. Malheureusement, outre que Feuerbach pense notre libération plutôt qu'il ne travaille à l'effectuer, il ne la pense même pas entièrement. Chaque individu humain reste et doit rester « aliéné » en ce sens qu'il est référé et ordonné à une abstraction, l'humanité. L'homme de Feuerbach est, « lui aussi, la quintessence d'un grand nombre d'hommes réels, l'homme abstrait, par conséquent lui-même est une image idéale. Le même Feuerbach, qui prêche à chaque page la sensualité, qui invite à se plonger dans le concret, dans la réalité, devient complètement abstrait dès qu'il en vient à parler d'autre chose que des relations purement sexuelles entre les hommes. Ces relations ne lui offrent qu'un seul aspect : la morale..., le vieux refrain : Aimez-vous les uns les autres!... rêve de réconciliation universelle!

En résumé..., la morale de Feuerbach... est adaptée à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les conditions, et c'est précisément pour cela qu'elle n'est jamais ni nulle part applicable et qu'elle reste tout aussi impuissante à l'égard du monde réel que l'impératif catégorique de Kant. En réalité, chaque classe et même chaque profession a sa morale propre, et la brise là où elle peut le faire impunément, et l'amour qui doit tout unir, se manifeste par des guerres, des conflits, des procès, des querelles domestiques, des divorces et l'exploitation la plus grande possible des uns par les autres...

Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement

1. Spenlé, *ibid.*, p. 121-2.

historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach, par-dessus Feuerbach lui-même, Marx l'entreprit en 1845 dans la *Sainte Famille* [1].

2. — Maturation personnelle.

Amorces antithéistes. La Thèse.

Après avoir retracé, dans ses traits essentiels, le milieu intellectuel où se meut Karl Marx à partir de 1838, il nous reste à le suivre lui-même.

Auditeur désormais moins assidu, épistolier idéologique, clubiste, l'étudiant prépare sa *Thèse* pour le doctorat. Dans ce premier essai vraiment personnel, qu'il intitula *Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Epicure* et qui lui valut en avril 1841 le titre de docteur, Marx préludait à un ouvrage plus considérable, — resté d'ailleurs à l'état de projet, — sur « le cycle de la philosophie épicurienne, stoïcienne et sceptique dans son rapport avec toute la spéculation grecque [2] ». Il y compare la Physique d'Épicure avec celle de Démocrite et prétend discerner entre elles une différence essentielle. S'ils enseignent la même science et de façon entièrement pareille, leurs attitudes intellectuelles divergent, et leurs conclusions. C'est en érudit scientiste et d'un point de vue tout mécaniciste que Démocrite étudie l'*atome*; c'est au contraire en philosophe idéaliste que l'examine Épicure. Abstrait, irréel et inerte s'avère l'atome démocritéen; concret, réel et actif l'atome épicurien. L'on « peut,

1. MARX-ENGELS, *Études philos.*, p. 39-45. Voici, à propos du grief d'Engels, quelques extraits de *L'Essence du christianisme :*

« L'être absolu, le Dieu de l'homme, c'est son être propre... Il... est impossible d'intuitionner une perfection comme imperfection, de ressentir le sentiment comme borné, de penser la pensée comme finie... Toute limitation de la raison ou en général de l'être est illusoire, erronée. L'individu humain peut bien et doit — ce qui le différencie de l'animal — se sentir et se reconnaître fini; mais il ne le peut que parce qu'il sent, intuitionne ou pense la perfection, l'infinité de l'espèce. Que s'il attribue à l'espèce ses bornes individuelles, c'est par illusion, illusion de ne faire qu'un avec elle... Mais c'est une illusion, illusion ridicule et coupable, d'imposer des bornes à ce qui constitue la nature de l'homme, l'essence de son espèce, l'être absolu de l'individu. Chaque être se suffit. Aucun ne peut s'infliger une négation limitatrice de son être. Tout être, plutôt, est infini en soi et pour soi, possède en soi-même son Dieu, son essence suprême. Un être n'a de bornes que pour un autre être extérieur et supérieur à lui ». (*Das Wesen des Christentums*, *ibid.*, p. 59-61; trad. J. ROY, p. 27-30.) Ici, comme pour les autres extraits, nous avons traduit nous-même le texte allemand, non sans nous aider, à l'occasion, de traductions existantes.

Il suffit de méditer ces textes, choisis entre cent et mille, pour sentir la vérité de ce passage d'Engels : « Le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne ».

2. ME, I, I, 1, p. 15 (Erster Halfband : *Werke und Schriften*, 1927. Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft M. B. H. Frankfurt A. M. 1927.

écrit A. Cornu, considérer... la thèse de Marx... comme un essai de réhabilitation de l'idéalisme d'Épicure, contre le matérialisme de Démocrite. Marx était naturellement porté à défendre le système d'Épicure, qui présentait, à ses yeux, de grandes analogies avec la philosophie de la Nature de Schelling et celle de Hegel. Il retrouvait en effet, dans Épicure, les traits essentiels de ces philosophies qui considéraient l'atome comme une source d'énergie et non comme une matière inerte, et prêtaient à la Nature une essence spirituelle [1] ».

Pédantesque, mal composée, et mal digérée, la *Thèse* de Karl Marx révèle du moins un certain sens de l'idéalisme dynamique de Hegel, le seul philosophe, qui, avant l'imprégnation feuerbachienne, l'ait intellectuellement nourri [2]. Elle nous intéresse, ici, par la carence religieuse dont elle témoigne. Aucun sens des valeurs absolues ni de l'Absolu divin. Une page, à citer, permettra de sentir l'indigence où continuait à végéter la pensée de Marx. Elle constitue la majeure partie du troisième fragment adjoint au texte de la *Thèse*. Elle est topique.

« Pour mentionner ici, par occasion, un thème devenu presque fameux, *les preuves de l'existence de Dieu*, Hegel les a révolutionnées toutes, ces preuves théologiques, les rejetant pour les rectifier. Singuliers clients, ceux que l'avocat ne peut soustraire à la condamnation qu'en les assommant lui-même.

Ainsi, la preuve cosmologique, selon Hegel, prend la forme suivante : *puisque le contingent n'est pas*, *Dieu ou l'Absolu existe.* Mais la preuve théologique dit au contraire : *puisqu'il y a vraiment du contingent*, *Dieu existe.* Dieu fonde la contingence cosmique. Il va de soi que par là l'inverse est aussi affirmé [3] ».

Pour n'avoir pas à y revenir : un mot de critique, ici. Marx se montre plus assuré que réfléchi. Même panthéiste, Hegel ne détruit pas les preuves de l'existence de Dieu mais leur confère une signification nouvelle. L'assertion antithéiste [4] ou simplement athée prétend borner le regard à ce qu'il y a de relatif ou de contingent dans les données de l'expérience humaine [5]. A l'extrême opposé, la

1. A. Cornu, *ibid.*, p. 125.

2. Pour Marx, Hegel est le Philosophe. Il se réclamera de lui contre l'humanisme abstrait de Feuerbach et la dialectique binaire du *bon* côté et du *mauvais* côté, de Proudhon. Il se fera gloire de dépasser lui-même ce géant de la pensée, qui s'est contenté d'*interpréter* le monde alors qu'il s'agit de le *transformer* en rétablissant sur ses pieds, par le matérialisme économique, la dialectique hégélienne.

3. ME, I, I, 1, p. 80; *Œuvres philos.*, I, p. 80.

4. S'il y a des *athéismes*, il n'y a pas d'*athées* positifs complets : M. Blondel *in* « *Bull. Soc. fr. de Phil.* » (1928), p. 24 : « ...il y a... des antithéistes..., il n'y a pas d'athées ».

5. C'est-à-dire leur existence empirique pure et simple.

dialectique hégélienne constitue une immense théodicée; car, par delà nos phénomènes comme tels relatifs et contingents, c'est l'absolument Nécessaire, l'Esprit, qu'elle vise, construisant une théorie de l'idéalisme absolu tout aux antipodes des empirismes nominalistes et des idéalismes subjectivistes. Au juste milieu, — s'il est vrai qu'un panthéisme trinitaire à fonds évolutif caractérise le système hégélien, — le véritable théisme critique *ratifie* ce qui s'affirme d'exigence essentielle [1] dans les données de notre expérience et ne *sauve* [2] la réalité individuelle ou personnelle des êtres qu'en la prenant pour ce qu'elle est : *une participation consistante créée par une initiative souverainement généreuse et libre de l'Être increé.*

Marx poursuit ainsi : « Puisque le contingent n'est pas, dirait Hegel, Dieu ou l'Absolu est ». — Voire. Le candidat au doctorat a-t-il compris quelle sorte de contingence est rejetée par Hegel? L'univers, sans doute, ne fait pas nombre avec Dieu : c'est qu'il n'est ni sans raison d'être, ni par Soi, mais participé de Dieu [3]. Rien d'irrationnel, soit; rien de contingent?

Le théisme, certes, conclut Dieu à partir de la contingence. Encore est-il que cette contingence, cosmique ou humaine, ne porte l'esprit vers Dieu que par cela même qu'elle implique d'exigence intelligible. Mais, au lieu de postuler l'affirmation « inverse », que voici : — *Dieu dépend du monde* — la véritable contingence l'exclut, ne trouvant sa Raison d'être que dans l'Indépendance créatrice. Et c'est ce dernier point que Hegel paraît souvent n'avoir pas mieux compris que Plotin. Et Marx, naturellement, partage ici l'incompréhension panthéiste.

« Les preuves de l'existence de Dieu, poursuit-il très sûr de soi, ou bien ne sont que des tautologies creuses, telle la preuve ontologique qui revient à ceci : *ce que je me représente réellement est pour moi une représentation réelle*, agissant sur moi; et en ce sens tous les dieux, les païens comme les chrétiens, possédèrent une existence réelle. Le vieux Moloch n'a-t-il pas régné? L'Apollon de Delphes ne constituait-il pas, dans la vie des Grecs, une puissance réelle? Auquel cas,

1. Edouard Le Roy écrit, d'ailleurs dans le sens du vrai théisme dûment réaliste : « l'exigence idéaliste » (*Bull. Soc. fr de Phil.*, p. 14; 1930. Paris, Colin.

2. Au lieu de dépouiller les êtres de leur être propre, de les *aliéner*, comme le prétendent fort peu intelligemment Feuerbach, Marx et consorts en antithéisme, la doctrine théiste n'existe que pour reconnaître ce qu'ils sont, à savoir des êtres qui ne peuvent être et agir qu'en participant de l'Être, source d'être.

3. Les êtres sont-ils, aux yeux de Hegel, divines manifestations de l'Esprit absolu ou véritables créatures? C'est l'ultime problème en hégélianisme doctrinal (cf. *in* « Recherches de science religieuse » de 1936, surtout p. 434-444, l'interprétation pénétrante du R. P. Rondet).

la critique même de Kant ne porte point... Qui aurait apporté aux Grecs antiques un dieu nomade aurait découvert la preuve de la non-existence de Dieu; car, pour les Grecs, il n'existait pas.

Ce qu'un pays est pour des dieux étrangers, le pays de la raison l'est pour Dieu : c'est une contrée où cesse son existence[1] ».

Exclusivement restreint à l'analyse de ce qui, dans notre idée de Dieu, est proprement représentatif, c'est-à-dire sans recours au principe absolu de raison d'être *(a simultaneo)*, l'argument serait en effet entièrement inefficace. Car ce qui est proprement représentatif en nos concepts s'avère de niveau humain, inapte à exprimer telle quelle la Manière divine d'être. « *Cognitum ...est in cognoscente secundum modum cognoscentis*[2]. » Même alors, la preuve, ou plutôt l'apparence de preuve ne reviendrait pas à une tautologie vaine de tout point mais constituerait, « par anticipation de la preuve ou pour servir à l'illustrer, une construction systématique imposante et ferme de l'*hypothèse de Dieu*[3]. Au surplus, c'est une question de savoir si la dialectique *exclusivement* « *a simultaneo* » se trouve historiquement vérifiée ailleurs qu'en des exposés d'interprètes qui supposent une *idéogénie* tout autre que celle admise par saint Anselme, Descartes ou Leibniz[4].

Pour établir que Dieu est inconnu au pays de la raison, Marx raisonne ainsi : « Ou bien les preuves de l'existence de Dieu ne sont que des preuves et des analyses de la réalité de la conscience humaine. Telle, la preuve ontologique. Quel être est immédiatement révélé par la pensée? La conscience de soi. Dans cette acception, toutes ces preuves démontrent la non-existence de Dieu et ruinent toute idée de Lui.

Ce qu'en fait devraient dire des preuves sérieuses, le voici : « La nature est mal organisée, donc Dieu existe ». « Puisque le monde est sans raison, Dieu existe ». « Parce que la pensée n'est pas, Dieu est. »

Qu'est-ce à dire? Ceci : celui pour qui le monde est sans raison et qui, dès lors, déraisonne lui-même, tient que Dieu existe. Bref, déraison et existence de Dieu, c'est tout un[5] ».

Vraiment ce jeune docteur de l'Université d'Iéna se montre trop infaillible; il étale, dans ce fragment, la perfection singulière de son inaptitude à la pensée métaphysique. Il a bien mal compris la

1. ME, I, 1, 1, p. 80-81; *Œuvres phil.*, *ibid.*, 80-82.
2. S. Thomas, *Somme théol.*, Iª, xii, 4.
3. A.-D. Sertillanges, *Les grandes Thèses de la philos. thomiste*, p. 58. Relative à l'argument anselmien, la remarque vaut pareillement pour l'argument cartésien ou leibnizien, si on les suppose entièrement *a simultaneo*.
4. *Tout autre* : aristotélicienne, non augustinienne ou innéiste.
5. ME et *Œuvres phil.*, *ibid.*

doctrine de Hegel sur les preuves de l'existence de Dieu [1]; quant aux preuves authentiquement théistes, il n'y trouve en fait de non-sens que ce qu'il a su y mettre. C'est beaucoup, reconnaissons-le.

Ainsi, au lieu d'affirmer, comme l'a cru Karl Marx : « La nature est mal organisée, donc Dieu existe », le théiste compétent dit : « Parce que l'univers resplendit de finalité dynamique dans les grands ordres de la Matière, de la Vie, de la Sensibilité, de l'Esprit humain, — constitutifs du monde de notre expérience, — Dieu existe comme Aimant de cette immense finalité en marche, ou But absolument suprême.

Bien loin d'imaginer le non-sens que voici : « Puisque le monde est sans raison, Dieu existe », le théiste averti dit : « Parce qu'il y a un monde matériel intelligible, mais incapable de se penser, et un monde humain qui le pense en se pensant lui-même, mais imparfaitement, existe nécessairement l'Être pleinement intelligent, Raison des intelligibles et des esprits imparfaits ou contingents : Dieu ».

Enfin, au lieu de cette énormité : « Parce que la pensée n'est pas, Dieu est », le théiste vraiment métaphysicien enseigne : « Parce qu'elle participe des valeurs absolues et s'en nourrit, *sans les pouvoir créer*, notre pensée requiert et révèle la Pensée qui fonde toutes ces valeurs : Dieu. »

Pour tout résumer en une formule qui reprend celle de Marx : Loin d'être « une contrée où cesse l'existence de Dieu », le « pays de la raison » humaine est par excellence le pays de Dieu [2].

Nous avons cru devoir reproduire, en la jugeant du seul angle métaphysiquement rationnel, cette page significative du Dr Karl Marx. A la carence théiste, carence strictement philosophique, s'est jointe, en son esprit, une sorte de critique singulièrement bornée, mais tout à fait résolue. Un vouloir hostile et une attitude méprisante s'agrègent à l'état d'ignorance athée. En réalité, l'incapacité théiste est restée totale, mais Marx se croit athée par exigence de pensée critique. Dorénavant, au surplus, quelque chose comme de la malice *est là*, fait de prétentieuse suffisance. Elle résulte, avant tout, cette mentalité, d'une étude dépourvue de cette docilité

1. « L'existence de Dieu, d'après Hegel, a besoin d'être prouvée... Cette preuve..., Hegel la fournit en particulier dans les conférences qu'il consacra à ce sujet pendant l'été de 1829 » (Roques, *Hegel*, p. 301-302; 1912. Alcan.) Publiées en appendice des *Œuvres* au tome XVI de la récente édition d'Hermann Glockner (1928, Stuttgart), ces conférences appartiennent en fait à l'essence de la métaphysique hégélienne qu'elles parachèvent. Georg Lasson les a rééditées chez Meiner en 1930 (Leipzig) : G. W. F. Hegel. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Préface, p. VII-XI; Texte, p. 1-177; *Pour l'établissement du texte*, p. 178-182.

2. ME et Molitor, *ibid.*

minimum au milieu familial, religieux, universitaire ou social, dont il est dangereusement puéril de vouloir se rendre indépendant avec une hâte prématurée. A l'université de Bonn ou de Berlin, Marx prétendit profiter des cours, non en étudiant qui apprend, mais en maître qui s'enseigne lui-même. Cet orgueil des débuts sera décisif et définitif; il fournit la clef de son avenir. Marx deviendra un chef, surtout intellectuel, un chef suivi, malgré son peu d'humanité [1], parce qu'il agira et parlera toujours en maître, sans hésiter, sans transiger, sans céder quoi que ce soit de son propre point de vue. Sauf sa femme Jenny, qu'il est fier de posséder, après avoir su la conquérir; sauf Engels, qui le fera si bien valoir avec *sa Cause*, en se renonçant, rares seront ceux que Marx aimera longtemps et d'une amitié quelque peu désintéressée. Si *la Cause — l'Homme à recréer par la Révolution communiste*, — n'avait pas été *sa Cause*, s'y serait-il voué et dépensé comme il devait le faire sa vie durant? Plus, peut-être, que l'espoir humanitaire d'améliorer le sort des travailleurs en vue des travailleurs eux-mêmes, la volupté de penser, de vouloir et de faire, en surhomme révolutionnaire et créateur, le monde de l'avenir, le stimule, le meut, le soutient jusqu'au bout [2].

Entièrement maître de son sort, le Dr Karl Marx éprouve plus que jamais le besoin d'agir sur autrui. Renonçant à publier sa *Thèse* et à poursuivre l'étude projetée de la philosophie épicurienne, stoïcienne, sceptique, il se lance avec sa fougue coutumière dans la lutte soutenue par les hégéliens de gauche et les feuerbachiens contre

1. A preuve, entre beaucoup d'autres, ce qu'ont dû souffrir de son dépit, de sa jalousie, de son implacable dogmatisme, des hommes tels que LASSALLE (p. 241-254 du livre d'Otto RUHLE : *Karl Marx*, 1933, Trad. Paris, Grasset), PROUDHON (*ibid.*, 115-122), BAKOUNINE (289-298, *ibid*). Bakounine qui, au dire de Rühle, « éprouvait un profond respect pour la science et la haute intelligence de Marx » (*ibid.*, 297), n'a pu se retenir d'écrire ces lignes de « terrible analyse psychologique » (*ibid.*) du grand homme : « Marx aime sa propre personne plus que ses amis et ses apôtres, nulle amitié ne résiste pour lui à la moindre blessure d'amour-propre. Il pardonnera plutôt une infidélité à son système politique et social; car il pourra y voir une preuve de la bêtise ou tout au moins de l'infériorité intellectuelle de son ami et il y trouvera son plaisir...; pour qu'il vous aime, il faut que vous l'adoriez, que vous fassiez de lui votre seule idole, et, pour qu'il puisse seulement vous supporter il faut au moins que vous le redoutiez... Je commis une faute énorme en négligeant de remercier Marx aussitôt reçu le premier tome qui était encore le seul, de cette œuvre profonde et savante qui s'appelle *Le Capital*... Le vieux Becker... me dit... : Tu ne lui as pas encore écrit? Marx ne te le pardonnera jamais » (*ibid.*, 296-297). Témoin ENGELS lui-même (*ibid.*, 238).

2. Dans son dernier chapitre, Rühle, par ailleurs véritable croyant marxiste, tente une sorte de déduction de l'œuvre effective de Marx « à partir de sa constitution physique, de sa situation au sein de la société, de sa position dans la famille... : mauvaise santé..., origine juive, ressentie comme une tare sociale..., rôle d'aîné ». D'où un sentiment intolérable d'infériorité et la constante obsession de vaincre et « de gagner un monde! Voilà le but qu'il s'est fixé » (*ibid.*, 387-418).

la Réaction étatiste. Il fait sienne la réponse de Prométhée à Hermès : « Contre une servitude pareille à la tienne, sache-le nettement, je n'échangerais pas mon malheur. J'aime mieux, je crois, être asservi à ce roc que me voir fidèle messager de Zeus, père des dieux [1]. »

Ainsi, la philosophie qui hait les dieux, refusant de « reconnaître la conscience humaine comme divinité suprême », la philosophie socialement asservie va se voir, — Prométhée d'aujourd'hui, — délivrée par le Dr Karl Marx, ce nouvel Héraclès [2]!

Phase feuerbachienne: Censure, Presse, Luther arbitre.

Impatient d'agir, le nouveau docteur se fait journaliste. Contribue-t-il au pamphlet de B. Bauer : *La trompette du Jugement dernier contre Hegel l'athée et l'antéchrist. Un ultimatum* [3] ? Ce qui est sûr c'est qu'il en impose aux clubistes, provoque l'enthousiasme de Hess [4] et se comporte en chef.

Le 10 février 1842, dans ses *Remarques sur la récente réglementation de la censure prussienne*, Marx osait stigmatiser la censure comme opposée au libre essor de la recherche vraie ou de la vérité en marche. Il s'inspire là d'un sens, qu'il croit hégélien, d'une valeur absolument autonome de la pensée humaine. Pas d'horizon divin ou même simplement surhumain. Avec Feuerbach, dont il a pu lire *l'Essence du Christianisme*, mais sans se réclamer de lui et sans croire rester en deçà de Hegel, il soumet *ma pensée individuelle* et donc celle des censeurs de Frédéric-Guillaume IV lui-même à la « vérité générale » qui déborde l'individu humain, non l'espèce humaine [5]. Spécifiquement, et, en ce sens, pleinement autonome est la conscience intellectuelle ou morale de chacun : partant irréligieuse, sans Dieu [6]. « La cure radicale appropriée à la censure serait sa suppression [7]. » L'absolu marxiste comme l'absolu feuerbachien est totalement déterminé par ce que notre raison humaine détermine ou crée de vérité et de bien : c'est sur l'homme que nous retombons. Au sens brunschvicgien du mot : « vraie conversion ».

Ce n'est pas dans les *Annales Allemandes*, mais dans les *Anekdota* [8],

1. ME, I, I, 1, p. 10.
2. Eschyle, trad. P. Mazon, Budé, t. I, p. 195; 1920. Paris, « Les Belles-Lettres ».
3. ME, *ibid.*
4. A. Cornu, *M. Hess et la gauche hégélienne*, p. 47, 1934. Paris, Alcan.
5. ME, *ibid.*, p. 154.
6. ME, *ibid.*, p. 160-161.
7. ME, *ibid.*, p. 173.
8. *Ibid.*, p. 151-173.

que Ruge publia l'article de Marx sur la censure prussienne. Il parut, ainsi que deux pages anonymes de ce dernier sur *Luther arbitre entre Strauss et Feuerbach*, en 1843. Ici s'étale l'entière conversion de Marx à l'humanisme athée de Feuerbach. Il termine par ces lignes enthousiastes : « Et vous, théologiens spéculatifs et philosophes, écoutez mon conseil : libérez-vous des concepts et préjugés de la métaphysique théorique régnante si vous voulez atteindre les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire la vérité. Nulle autre voie pour vous vers la vérité et la liberté que celle qui passe par Feuerbach. Ce torrent ardent [1] est le purgatoire du présent ». Plus de métaphysique : est-ce là une vraie conversion? C'est bien plutôt, chez Marx, la prise de conscience bruyante d'une absence de pensée métaphysique. Ce qu'il rejette, ce n'est même pas l'idéalisme hégélien qu'il n'a jamais compris, c'est cet idéalisme mal muni du sens de l'Absolu essentiel et existentiel, — qu'il avait cru trouver chez le penseur allemand. Il y substitue l'humanisme positiviste de Feuerbach.

Dans son article de mai 1842 [2], Marx professe le même humanisme feuerbachien. « Il faut que l'esprit humain puisse se développer en toute liberté, d'après sa loi immanente, et qu'il ait le droit de communiquer son acquis [3]. » Sur cette question de la presse, comme sur toutes les autres, notre liberté est souveraine. Ni Dieu, ni Idéal transcendant : c'est notre nature spécifique qui peut seule, pour chacun, régler en suprême arbitre les démarches individuelles de toute sorte. Doctrine entièrement feuerbachienne, développée dans *L'Essence du Christianisme* (1841), et que Feuerbach reprenait, infatigable, dans ses « *Principes de la philosophie de l'avenir* » (1843), et dans ses « *Thèses provisoires sur la Réforme de la Philosophie* », parues aux *Anekdota* (1843). Il prétendait la justifier par la nécessité d'éliminer ces mythes déprimants d' « *aliénation* » qu'enseignent les métaphysiques de la participation surnaturelle ou naturelle. Le seul culte qui ne soit pas destructif de la personne humaine est le culte rationnel de notre nature spécifique. C'est elle qui est Dieu, qui mérite une adoration tout intime, tout immanente.

Jusqu'ici, Marx, pas plus qu'Engels, n'a découvert quoi que ce soit en matière de philosophie. Après s'être passionné pour l'Idée hégélienne, d'ailleurs singulièrement diminuée et déformée dans son esprit, il se passionne pour l'humanisme antireligieux, antithéiste et

1. *Ibid.*, p. 174-5; la note 175.
2. ME, I, I, 1, p. 175-229 : *Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landstandischen Verhandlungen.*
3. *Ibid.*, p. 228 (*Œuvres phil.*, V, p. 90).

antimétaphysique de Feuerbach [1]. Mais déjà s'amorce en son esprit ce qui va constituer la forme d'idéologie, soi-disant « hégéliano-feuerbachienne », au fond spécifiquement marxiste : l'idéologie du « *matérialisme historique et économique* », du communisme de Marx et d'Engels. D'où, — uniquement par voie de conséquence, — une transformation de l'athéisme feuerbachien de l'heure en athéisme marxiste.

Naissance de l'athéisme marxiste : Introduction. La Question juive.

Déjà Karl Marx, qui paraît n'avoir guère eu jamais beaucoup de pente ni d'aptitude à la pensée par concepts, sentait qu'une critique s'imposait de l'humanisme abstrait de Feuerbach. Ce qui comptera dorénavant, à ses yeux, c'est l'homme concret, historique, social; c'est l'action que l'on peut, qu'il peut lui-même exercer sur la collectivité humaine.

C'est alors, en 1843, qu'après avoir, avec le communiste idéaliste

1. Sur la religion, Dieu et les preuves de son existence, voire sur toute doctrine qui admet une Réalité suprasensible ou spirituelle, Feuerbach s'est expliqué et prononcé avec une entière franchise dans le chapitre XXI de *L'Essence du Christianisme* (*Das Wesen des Christentums*, Quenzel, Reclam, p. 298-306; trad. Roy de 1864, p. 237-244).

Le mal essentiel, dont il faut sans cesse travailler à se préserver ou à se soigner et à se guérir, c'est d'*aliéner* sa personnalité en se figurant que par delà cet univers sensible, il existe Quelqu'un : « le plus parfait, c'est-à-dire celui au-dessus de qui rien ne se peut penser », « ce que l'homme pense et peut penser de plus grand », « Dieu ». L'*illusion religieuse* consiste à extérioriser cet objet suprême immanent à notre pensée, à le réifier et à le personnifier. Ce qui est projeter hors de soi le meilleur de soi, s'*aliéner* en imagination en s'imaginant les autres hommes comme *aliénés*, *dépersonnalisés* », jetés en quelque sorte hors d'eux-mêmes (*Das Wesen*, p. 300). A l'illusion religieuse vient, sous forme de preuve de l'existence de Dieu, s'ajouter l'*illusion théologique*. Relativement à cette majeure ontologique, la plus intéressante de toutes parce qu'elle part de nous, le but du théologien « est de prouver que la religion a raison », que le suprême intelligible est véritablement existant hors de notre pensée, hors de nous, en soi et par soi, pour soi. Ainsi, le meilleur de nous-même n'est pas seulement pensé comme extérieur, il est posé, affirmé, jugé réellement extérieur. Il y a progrès dans cette destruction fantastique de notre personnalité, dans cette *aliénation* imaginée et subjectivement réalisée. C'est au surplus, sur l'*illusion métaphysique* que repose l'illusion du théiste qui se figure prouver l'existence de Dieu. Il croit qu'au delà des réalités sensibles, il y a encore du réel et du réel absolu : réalité de l'Esprit ou de l'Idée, singulièrement de l'Idée au sens de Hegel. Ainsi peut-il parachever le cycle d'*aliénation* et se figurer, mieux, juger absolument que le plus grand qui se puisse penser existe hors de nous, en soi et pour soi, comme Esprit absolu.

« Die Beweise vom Dasein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräusserlichen, vom Menschen auszuscheiden » (*ibid.*, p. 301). Mais un être existant hors de nous, affirme Feuerbach, ne peut être que matériel, car exister spirituellement c'est n'exister que dans la pensée ou la foi : « Aber geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Geglaubtsein » (*ibid.*, p. 302). Là serait la contradiction fondamentale du théisme. Marx va s'assimiler cette critique athée.

Moses Hess[1], activement aidé A. Ruge à fonder les *Annales franco-allemandes*, Karl Marx épousait Jenny : le 19 juin. A la fin de décembre, il remplaçait Ruge, malade, à la direction des *Annales* où il publiait, à la fin de février 1844, son *Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* et *La Question juive*. Ces deux écrits philosophiques sont essentiels pour la compréhension des origines de la forme nouvelle et définitive de l'athéisme marxiste.

De mars à août 1843, Marx avait composé sa *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*[2]. Sans aboutir encore au communisme, il s'y acheminait en opposant à la souveraineté hégélienne de l'Idée celle du peuple, surtout en allant jusqu'à condamner le principe même du droit de propriété privée.

Dans l'*Introduction*, publiée seule aux *Annales*[3], l'auteur a franchi le passage d'une conclusion implicite à l'expression explicite de cette conclusion.

« Pour l'Allemagne, écrit-il, la critique de la religion est substantiellement achevée. Or, cette critique conditionne toute critique[4]. » Désormais, la religion y est prise pour ce qu'elle est : produit humain, c'est-à-dire « réalisation fantastique de l'essence humaine, car l'essence humaine n'a pas de réalité véritable[5] »; réalisation due au milieu social, à l'État; conscience erronée d'un monde faux, résumé de ce monde, exprimant « sa logique sous forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa vertu consolatrice et justificatrice foncière... La lutte contre la religion est donc une lutte indirecte contre ce monde dont la religion est l'arome spirituel. D'une part, la misère religieuse est l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le gémissement de la créature tourmentée, le cœur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit d'une époque sans esprit. Elle est l'opium du peuple[6] ».

1. *Ibid.*, p. 86-108.
2. ME, I, I, 1, p. 401-553.
3. Dans l'unique numéro double qui parut au début de mars 1844. Cf., pour le contenu, A. CORNU, *K. Marx*, p. 276, note 151. Texte allemand inséré dans ME, I, I 1, p. 607-621.
4. ME, *ibid.*, p. 607.
5. ME, *ibid.*
6. ME, *ibid.* — On voit, d'après le contexte, le sens de la fameuse formule *La religion est l'opium du peuple*. Elle est de Marx et signifie que la religion console le peuple d'une consolation à la fois injuste en soi et dans son principe : dans son *principe*, « ce monde sans cœur »; *en soi*, puisque cette consolation implique une monstrueuse aliénation, l'abandon humiliant de l'autonomie personnelle. — L. HENRY, *La Religion (Les grands textes du marxisme sur)*, p. 5; 1936. Paris, E. S. I.

« L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est exigée par son bonheur réel. S'il faut renoncer à nos illusions sur notre état réel c'est parce qu'il faut renoncer à un état ayant besoin d'illusions. La critique de la religion est ainsi en germe la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole... La critique de la religion désabuse l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un désabusé venu à la raison, se meuve autour de soi-même et par là autour de son vrai soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme tant que l'homme ne se meut pas autour de soi-même.

La tâche de l'Histoire, une fois disparu l'au-delà de la vérité, est d'établir la vérité d'ici-bas. Et la première tâche de la Philosophie, qui est au service de l'Histoire, consiste une fois démasquée la représentation sainte de l'aliénation humaine, à démasquer cette aliénation sous ses formes profanes. La critique du ciel se change ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique [1] ».

Un peu plus loin, Marx conclut ainsi : « La critique de la religion aboutit à cette doctrine que l'homme est la suprême raison de l'homme, partant, au devoir catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme se trouve dégradé, asservi, abandonné, méprisable, état qu'on ne peut mieux dépeindre qu'en évoquant cette boutade d'un français à propos d'un projet de taxe sur les chiens : Pauvres chiens! on veut vous traiter comme des hommes [2]. »

Voilà pour la théorie, part des penseurs allemands! Elle est radicale et définitive. Mais la réalisation? singulièrement la réalisation en Allemagne? Elle n'aura lieu « qu'en fonction de la théorie qui explique comment l'homme tire de soi tout son sens [3]... En Allemagne, aucune espèce d'esclavage ne se peut briser sans que soit brisée toute espèce d'esclavage. La profonde Allemagne ne peut rien révolutionner sans opérer la révolution radicale. L'émancipation de l'allemand c'est l'émancipation de l'humanité. La tête

1. ME, *ibid.*, p. 607-608. — Cf. trad. MOLITOR, *Œuvres philos.*, I, p. 83-85; *Karl Marx, Morceaux choisis*, par NIZAN et DURET, p. 220-223; L. HENRY, *ibid.*, p. 13-14. Éditée chez Costes, à Paris, la trad. des *Œuvres Philosophiques* par J. MOLITOR est fort utile, assez exacte d'ordinaire, mais sans relief et sans effort efficace pour rendre en un français lucide et décisif les passages difficiles ou obscurs de l'original. Quant aux extraits de L. HENRY sur *La Religion* ou de Nizan sur *Karl Marx, philosophe*, ils sont utiles pour un travail de propagande ou une toute première initiation. Ils auraient pu servir même à un travail de recherche si les auteurs avaient suivi l'ordre chronologique et fourni des renseignements techniques.

2. ME, I, I, 1, p. 614-615; *Œuvres phil.*, I, p. 97.

3. Aséité, autolâtrie.

de cette émancipation c'est la philosophie; son cœur, le prolétariat. La philosophie ne se peut réaliser sans l'abolition du prolétariat qui ne peut, lui, être aboli sans que se réalise la philosophie [1] ». Pour être, la révolution allemande devra être totale.

A la France, le temps venu, d'en claironner le signal annonciateur : « Quand toutes les conditions intérieures se trouveront remplies, le chant éclatant du coq gaulois annoncera le jour de la résurrection allemande [2]. »

« Dans cet article, note judicieusement Cornu, Marx orientait délibérément sa pensée vers le communisme. Il montrait que la raison de l'illusion religieuse, dénoncée par Feuerbach, résidait dans la mauvaise organisation sociale et que pour abolir la religion, pour rendre l'homme à son essence, pour faire de lui véritablement un être humain, il fallait transformer la société. Cette transformation devait être l'œuvre de la classe sociale la plus opprimée, du prolétariat, qui en se libérant de ses chaînes, en accédant à la dignité humaine, accéderait par là même à la société. Moulant dans le cadre de la dialectique le développement social, il faisait du prolétariat l'antithèse, l'élément actif chargé de réaliser le progrès. Le prolétariat qu'il n'étudiait et n'analysait pas encore en lui-même, n'avait en effet ici que la valeur d'une idée-force, d'un instrument mis au service de la philosophie.

Comme le voulait le mouvement dialectique où le progrès résulte de l'opposition des contraires, c'est par l'accentuation de la lutte de classes, par une révolution violente que devait, selon Marx, s'accomplir l'émancipation de l'humanité [3]. »

Ce n'est pas dans l'esprit du philosophe que doit s'accomplir la philosophie, mais dans la société. Sa tâche progressive, historique, intégrale, est, par l'abolition du prolétariat, de restituer effectivement l'humain aux hommes. En recouvrant en fait ce que réclame en droit leur essentielle indépendance personnelle, c'est à savoir, comme l'établit la dialectique philosophique [4], leur souveraineté économique, partant civique et religieuse, les hommes de demain réaliseront au concret leur essence sociale d'êtres humains. Toute servitude « *dépersonnalisante* », toute « *aliénation* » de soi ayant été abolie dans l'ordre économique, chacun, par le fait même, prendra

1. ME, *ibid.*, p. 620-621; *Œuvres phil.*, I, p. 107-108.
2. *Ibid.*, p. 621 et 108.
3. K. Marx, p. 281-282.
4. Dans cet article, la philosophie reste la science de l'idéal humain et joue un rôle d'éclaireur. « De même en effet que, chez Hegel, l'évolution de la Nature et de l'Histoire est destinée à réaliser l'Idée, le but du mouvement politique et social est, pour Marx, de donner une réalité aux anticipations de la philosophie » (p. 282, *ibid.*).

pratiquement[1] conscience de son absolue indépendance. Point de religion pas de Dieu, point de croyance à l'Idée pas d'âme visant l'au-delà, point de sujétion civique pas d'État. On voit ainsi, dans ce premier article d'orientation communiste, s'ébaucher tous les traits du marxisme intégral. Du point de vue religieux, il y a là plus qu'une ébauche : la substance de l'athéisme marxiste.

Dans son second article des *Annales franco-allemandes* sur « *La Question juive* »[2], Karl Marx, feuerbachien plus conséquent que Feuerbach, parvenait au dernier période de son évolution intellectuelle.

Tendant à éliminer tout reste d'idéalisme hégélien et d'humanitarisme feuerbachien, il en venait déjà nettement, — lui, si personnel pourtant et si ardent à combattre cette *aliénation économique* du travail salarié où il voulait voir le véritable fondement de toutes les autres, — à viser et à promouvoir, en insérant son action sociale dans le mouvement de l'histoire, la substitution de *l'homme collectif* ou *communiste* à l'*homme personnel* jusque dans son prolongement social, de l'homme *aliéné* dans la collectivité humaine à l'homme véritablement *autonome* dans son ordre de créature spirituelle.

La Déclaration française des Droits de l'Homme, déclare Marx, n'a affranchi l'homme ni de la liberté religieuse, ni de la liberté de posséder à titre individuel, ni de la liberté de se livrer à l'industrie. Tout au contraire, elle lui a expressément conféré ces asservissantes libertés[3], ces libertés égoïstes[4]. Libertés asservissantes et égoïstes, aux yeux de Marx, toutes celles qui ne sont pas d'essence communiste, qui supposent au contraire que chaque individu humain n'est pas *transformé* « *en partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être », toutes celles qui n'ôtent pas « à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères[5] ». Sans doute combat-il, ce Marx de 1844 qui

1. « *Pratiquement* » : Marx pense déjà ce qu'il formulera en 1845 : « Les philosophes ont simplement *interprété* le monde de façon différente ; il s'agit de le *modifier (Thèses sur Feuerbach*, XI ; *Œuvres philos.*, VI, 144).

2. ME, I, I, 1, p. 576-606 : « *Zur Judenfrage* ». Marx prend occasion de deux études de Bruno Bauer, parues en 1843 : ME, *ibid.*, p. 576.

3. ME, *ibid.*, p. 598.

4. ME, *ibid.*

5. ME, *ibid.* : extrait d'un passage de Jean-Jacques Rousseau. Reproduisons le passage entier tel qu'il est cité et souligné par Marx. Il me paraît capital pour fixer le point où en est arrivé ce dernier. Rousseau est cité pour avoir justement dépeint, dans ce texte du *Contrat social*, la coupure opérée, au sein du Régime bourgeois, entre l'*individu* et le *citoyen :* celui-là, produit naturel ; celui-ci, produit social.

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la nature humaine, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même

entre ici vraiment dans le marxisme, les excès individualistes de la Déclaration et en général du Régime bourgeois, — le texte même de Rousseau cité et souligné par lui en témoigne formellement, — mais il combat également tout ce qui est usage légitime, voire obligatoire de nos droits personnels. Il a opté, désormais, pour la *collectivité humaine* contre la *personne humaine*. Du moins est-ce l'impression raisonnée que je retire de la méditation du texte original [1].

En somme, il y a un égoïsme *juif*, qui a pour dieu unique l'*argent*. Ce dieu vulgaire du besoin pratique absorbe, chez le Juif, tous les autres dieux; le culte qu'il lui rend le sépare, l'*aliène* de son essence humaine et de son travail. Ce dieu des Juifs « s'est sécularisé et est devenu le dieu du monde [2] ». Singulièrement, du monde bourgeois qui atteint son apogée dans le monde chrétien où l'*aliénation* de l'homme, apparemment distinguée et sublime, devient absolument radicale et universelle. Toute idée, à fortiori toute doctrine et toute pratique qui s'inspirent de la reconnaissance de notre relativité à l'égard d'un Absolu surhumain, de Dieu, s'avère, au jugement de Marx, antihumaine ou destructrice de notre véritable essence [3].

3. Essence propre de l'athéisme marxiste.

Économie politique et Philosophie.

Dans l'*Introduction* et *La Question juive*, — surtout dans ce dernier article, — Karl Marx tend à substituer, en théorie et en pratique, l'essence humaine collective à l'essence humaine personnelle. Par là même, il sape tout spiritualisme théiste et toute religion. Athéisme spécifiquement marxiste, qu'il convient de préciser encore. Il n'est pour y réussir que de suivre la pensée de Marx à travers les écrits qui se succèdent, relevant de la philosophie : *Économie politique et*

est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle* et *morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces* propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui ». (*Cont. Soc.*, liv. II, Londr. 1782, p. 67.)

Rousseau, évidemment, méconnaît ici le caractère *naturel* du social humain. Mais Marx, avec l'abus individualiste, rejette l'usage même pur et simple des droits personnels : par exemple, des droits de croire en Dieu, de posséder à titre privé, de s'adonner à l'industrie (ME, *ibid.*, p. 598).

1. D'ores et déjà, Marx prône une doctrine de diminution personnelle en face de la collectivité totalitaire.

2. ME, *ibid.*, p. 603.

3. *Ibid.*, p. 605.

Philosophie, *La Sainte Famille*, *Thèses sur Feuerbach*, *L'idéologie allemande*, *Misère de la Philosophie*, *Le Manifeste communiste* [1].

Nous soulignerons, au fur et à mesure du développement de cette recherche, quelques passages plus significatifs se rapportant formellement au problème de Dieu. Mais là n'est pas l'essentiel. Comme ceux que l'on a examinés déjà, ces textes sont radicalement antireligieux. Ils le sont avec tranquillité, sérénité, si j'ose dire, et ne laissent percer aucun doute, aucun indice d'humilité intellectuelle, aucune crainte d'errer et donc pas même un soupçon d'inquiétude. Marx voit clair comme le jour que toute religion subjective est une illusion, un dessaisissement de soi au profit d'un être fantastique, une *aliénation*. C'est un point définitivement établi en Allemagne par Hegel et Feuerbach. Tout examen ultérieur trahirait une faiblesse d'esprit, une carence certaine du sens critique, une manière de neurasthénie intellectuelle. Reste à propager partout la vérité conquise, à éveiller les humains, à les aider à se conquérir ou à se reconquérir en apprenant ou en réapprenant qu'il n'y a pas de Dieu. Mais, en principe, l'action antireligieuse devra plutôt être indirecte comme est indirecte l'aliénation religieuse. Le jour où le peuple n'aura plus besoin de cette consolation illusoire, — de cet « *opium* », — elle rentrera dans son néant, car il sera enfin rendu à sa propre humanité; il sera émancipé, affranchi humainement.

En quoi consiste, au juste et au positif, cette émancipation? Marx le dit, pour la première fois de façon vraiment marxiste, dans un texte de « *La Question juive* », qui paraît bien exprimer déjà l'essence finale du communisme : « Quand le véritable homme individuel se

1. ME, I, III, MARX UND ENGELS, *Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang* 1844 *bis Anfang* 1845; 1932. Marx-Engels Verlag G. M. B. H., Berlin : *Oekonomisch-philosophische Manusskripte aus dem Jahre* 1844, p. 29-172. — *Économie politique et Philosophie* a été probablement rédigé « entre fin février 1844 — donc avant la parution des *Deutsche-französische Jahrbücher* — et fin août — avant la visite d'Engels à Paris » *(Œuvres philosophiques*, VI, p. 8, de la Note des éditeurs Landshut et Mayer);

Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Consorten, p. 179-388. — Rédigé par Engels et Marx, durant la seconde moitié de 1844, à Paris, cet ouvrage parut à la fin de février 1845, à Francfort sur-le-Mein *(Œuvres philos.*, II-III).

ME, I, V, MARX UND ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-6); 1933. *Verlagsgenossenschaft auslandischer Arbeiter in der UdSSR*. Moskau-Leningrad, p. 1-528; *Ibid.*, « Marx über Feuerbach », p. 533-535. « L'idéologie allemande, » *in* « Œuvres philosophiques », VI; « Thèses sur Feuerbach », de mars 1845, *ibid.*

ME, I, VI, MARX UND ENGELS, *Werke und Schriften von Mai* 1846 *bis Marz* 1848; 1932. Marx-Engels Verlag G. M. B. R. Berlin :

Misère de la Philosophie, p. 117-228. — Rédigé en mars 1845 en réponse à *La philosophie de la Misère* de Proudhon (paru en 1847);

Manifest der kommunistichen Partei (paru en février 1848), p. 523-557; trad MOLITOR, Costes, 1934.

sera approprié le citoyen abstrait, et, en tant qu'homme individuel, dans sa vie empirique, son travail individuel, ses rapports personnels sera devenu être générique; une fois qu'il aura reconnu l'essence sociale de ses *forces propres* et les aura organisées en conséquence, que, par suite, il ne séparera plus de soi, pour l'aliéner en pouvoir politique, la force sociale, alors, pour la première fois, sera accomplie l'émancipation humaine [1]. »

Pris sans son contexte immédiat [2] et coupé de la lumière projetée sur lui par l'ensemble des écrits postérieurs, ce texte fort dense pourrait peut-être signifier une doctrine de démocratie *sociale* opposée à la démocratie *individualiste*, aussi bien que le *communisme*, mais il faut se garder de le déraciner comme d'ailleurs d'en majorer le sens formel. Il est incomplet. Tout notre effort d'analyse va consister dorénavant à dégager du fatras pseudo-historique et pseudo-dialectique des pages étonnamment indigestes de Marx, désormais maître de ses affirmations systématiques [3], cette *forme collectiviste* de l'athéisme marxiste [4].

En se posant en face de Hegel et de Feuerbach, l'auteur d'*Économie politique et Philosophie* mûrit son propre point de vue sur l'univers et l'homme. Le travail, au sens hégélien, est un travail de *conscience*. C'est, dans l'absolu, la conscience de soi qui, en s'affirmant comme sujet pensant, s'oppose apparemment un objet pensé, sorte de « *matérialité* » ou de « *conscience de soi extériorisée* », « quelque chose *posée* par elle ». Cette matérialité n'est donc absolument rien d'*autonome*, d'*essentiel* par rapport à la conscience de soi, mais une

1. Ce texte (ME, I, I, 1 : lignes 18-26 de la page 599) est résumé plutôt que traduit par Molitor : *Œuvres philos.*, I, p. 202.

2. Il fait suite au passage de Rousseau qui vient lui-même après les quatre lignes de la page 598 où Marx reproche à la « Déclaration des Droits de l'Homme » de n'avoir pas affranchi l'Homme des libertés que voici : avoir une religion, posséder à titre privé, s'adonner à l'industrie (lignes 15-16).

3. Parce qu'elles tiennent du tempérament autoritaire de Marx et de sa résolution tenace de régir autrui, voire de recréer l'humanité, ses *thèses* se présentent plutôt à notre esprit comme des *affirmations*. Ce qui s'y révèle de proprement marxiste, à savoir la dialectique de l'Économie prolétarienne, remonte principalement à Engels : ME, I, 2 : *Progress of Social Reform on the Continent*, p. 433-449, en 1843-1844; *Die Lage Englands, ibid.*, p. 405-431, en 1844; *Umrisse zu einer Kritik der Nationalœkonomie, ibid.*, p. 379-404, de la fin de 1843 (Engels : *Werke und Schriften*, 1930. Berlin.

4. Ce qui manque le plus à Marx, même parvenu à sa maturité intellectuelle, c'est, avec le sens métaphysique, celui de la composition littéraire et de la méthode historique. Il s'efforce à vouloir reconnaître ou retrouver la dialectique hégélienne de l'Esprit, tout en rejetant l'Esprit; il veut avec lourdeur que l'Économie du travail matériel rende nécessairement et entièrement raison de toutes les formes et de tous les degrés de la conscience ou de la culture, alors que la vraie science historique lui attribue seulement de conditionner et d'influencer de façon partielle le cheminement culturel de l'humanité.

simple chose créée, ...*posée* par elle, et cette chose posée, au lieu de se manifester elle-même, n'est qu'une manifestation de l'acte de poser qui lui confère pour un moment... et *en apparence*, comme un produit fixé de son énergie, le rôle d'un être autonome et réel ». Il n'y a pas ici *aliénation* de soi réelle mais tout apparente; il y a devenir de soi par et pour soi, négation de la négation, *intériorisation* progressive et créatrice de l'apparente *extériorisation*, synthèse autogène; il y a croissance spontanée de la conscience de soi, réalisation personnelle ascendante [1]. » Telle est la dialectique hégélienne.

Ainsi, pour Hegel, les corps ne sont pas des sujets ontologiques, des êtres véritables. « La *nature en tant que nature*, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue encore sensiblement de ce sens secret caché en elle, la nature, séparée, distincte de ces abstractions n'est *rien;* un *néant se vérifiant comme néant*, n'a pas de *sens* ou n'a que le sens d'une extériorité qui a été supprimée [2] ». Chaque individu humain, en tant qu'empirique ou concret, fait partie de la nature. Comme tel, il n'est pas plus que les corps sujet ontologique, être véritable; il est, lui aussi, *abstrait*, séparé, aliéné, *formel:* «... le sujet qui se sait en tant que conscience de soi absolue, est donc *Dieu*, *esprit absolu*, *l'idée qui se sait et se manifeste.* L'homme réel et la nature réelle deviennent de simples prédicats, de simples symboles de cet homme caché et réel et de cette nature irréelle... mais il est clair... que si l'homme n'est pas, la manifestation de son être ne peut pas non plus être humaine, et que la pensée ne pouvait donc pas non plus être conçue comme une manifestation de l'être de l'homme, considéré comme un sujet humain et naturel pourvu d'yeux, d'oreilles, etc., vivant dans la Société, le monde et la nature [3] ».

Voilà donc qui est net : si la *forme* de la dialectique hégélienne est l'incomparable découverte de la philosophie allemande, son *contenu* s'avère irréel. C'est qu'elle manque d'appui concret, de sol, d'humus, d'éléments nourriciers; on dirait d'un orme majestueux mais inerte, dont les racines n'auraient pas d'attache réelle sous terre. Elle est tout en idée, tout en esprit : tout en l'air.

A ce colosse abstrait s'attaqua Feuerbach, le « vrai vainqueur de la vieille philosophie ». Si le théisme ordinaire, impliquant dépendance foncière des hommes par rapport à Dieu, requiert de leur part obéissance adoratrice, c'est-à-dire « aliénation religieuse », l'hégélianisme, en les rattachant à l'Idée, entraîne, dans l'ordre philoso-

1. ME, I, 3, *Oekonomisch Philosophische Manuscripte aus dem Jahre* 1844, p. 29-172; *Œuvres philos.*, Molitor, VI, p. 9-135 : p. 74-75, 86-87.
2. *Ibid.*, p. 88.
3. *Ibid.*, p. 92.

phique, une aliénation analogue. Donc, conclut Feuerbach : ni Dieu personnel, ni Esprit absolu ou Idée, mais la réalité consistante des choses matérielles, des hommes terrestres et entièrement mortels dont l'agir se doit régler sur l'humanité abstraite.

Ainsi la dialectique est-elle établie sur ses pieds, fondée sur le réel. Mais il reste, puisque Feuerbach n'a réussi en somme qu'à affirmer la réalité concrète et matérielle des individus sans parvenir à montrer comment ils doivent se réaliser vraiment en absorbant dans leur individualité même le genre humain; il reste, estime Marx, du travail pour Marx. Pour sa pensée et pour son vouloir actif, pour son action. Il s'en explique en des pages mal composées, indigestes, dont voici l'essentiel.

De même que le savoir absolu de Hegel, le travail matériel des hommes, dans l'ordre économique, débute en s'extériorisant ou en s'aliénant dans des objets *réels* : « aliénation » bien *réelle* [1], d'autant plus poussée que le façonnement de ces objets est plus considérable. Par cette production, ils se trouvent adaptés au travailleur dans la mesure où il s'adapte à eux. Comme chez Hegel, cette aliénation appelle une « réintégration » de ce que le producteur, en produisant, a mis de soi dans le produit effectué. Et la réintégration, aussi, devra être réelle [2] ?

Or, sous le régime capitaliste de la *propriété privée*, c'est, — comme l'ont établi Engels et Hess, — en des biens privés extérieurs au travailleur et indépendants désormais de son travail personnel que s'aliène ce travail. Il est converti en produit tout étranger, comme tel, au producteur humain.

« Le travailleur s'appauvrit d'autant plus qu'il produit plus de richesse, que sa production s'intensifie et s'étend davantage. Le travailleur devient une marchandise à d'autant meilleur marché qu'il crée plus de marchandises. En proportion directe de la plus-value du monde des choses, croît la dépréciation du monde des hommes. Le travail ne produit pas que des marchandises; il se produit soi-même et le travailleur au titre de marchandise...

Plus le travailleur s'extériorise en travail, plus puissante devient son aliénation dans le monde des objets qu'il fabrique et s'oppose; plus il s'appauvrit, et son univers intérieur; moins il s'appartient. Ainsi en est-il dans la religion : plus l'homme s'établit en Dieu, moins il se possède. Le travailleur met sa vie dans l'objet; dès lors, elle ne lui appartient plus mais à l'objet. Plus grande, donc, est son activité, plus le travailleur perd de sa réalité concrète. Ce qu'est le produit de son travail, lui ne l'est plus. Il est

1. Contrairement à l'*aliénation* ou *négation* de Hegel, foncièrement irréelle.
2. Ainsi que l'a été l'aliénation.

d'autant plus petit que ce produit est plus grand. L'aliénation du producteur en son produit ne signifie pas seulement que son travail acquiert une objectivité une existence extérieure, mais qu'il existe séparé de lui, sans lui, étranger à lui et comme un pouvoir d'en face; il signifie que la vie, par lui conférée à l'objet se dresse comme une ennemie et une étrangère [1]. »

Nous avons tenu à traduire tout ce passage, car il est à la fois plein de sens et d'un grand relief. En régime capitaliste, toute la valeur humaine du travail d'un homme se trouve méconnue et méprisée, par suite, de plus en plus amoindrie, dépréciée, ravalée. Aucune réforme partielle ne peut guérir ce mal essentiel. La guérison ne sera qu'à la condition d'être plénière; elle sera déterminée par la venue du travailleur à soi, à son essence humaine, par le rejet de l'aliénation dans le rejet de sa cause, la propriété privée, — *négation de la négation;* — au positif, par le régime communiste. Non certes par ce communisme grossier et primitif, sans *altruisme*, qui consiste à généraliser l'égoïsme cupide inhérent à la propriété privée, mais par celui qu'a dialectiquement préparé le régime capitaliste de la propriété exclusive et qui en résulte moyennant négation radicale. Ce régime communiste du travail, en réintégrant dans le travail individuel toute sa valeur humaine, supprime l'aliénation économique et par voie de conséquence toutes les aliénations qui en dépendent : politique, juridique, esthétique, morale et religieuse. Faites de chaque homme un travailleur entièrement humain et l'idéale culture s'ensuivra.

« En tant que naturalisme achevé, ce communisme est de l'humanisme, et, en tant qu'humanisme achevé du naturalisme : véritable solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, l'homme et l'homme; vrai dénouement de la lutte... entre l'individu et l'espèce... La propriété privée *matérielle...* est l'expression matérielle et sensible de la vie *humaine aliénée.* La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'esprit... ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous ses lois générales. La suppression positive de la *propriété privée* est donc, en tant qu'appropriation de la vie *humaine*, suppression positive de toute aliénation, donc le retour de l'homme, libéré de la religion, de la famille, de l'État..., à sa réalité *humaine*, c'est-à-dire sociale. L'aliénation religieuse, comme telle, ne s'opère que dans le domaine de la *conscience...*, mais l'aliénation économique est celle de la *vie réelle*, — sa suppression embrasse donc les deux aspects... Le communisme commence

1. ME, *ibid.*, p. 82-84.

avec l'athéisme ; l'athéisme, au début, est encore bien loin d'être du *communisme*, tout athéisme s'en tenant d'ailleurs, pour commencer, de préférence à l'abstrait.

La philosophie de l'athéisme n'est donc, d'abord, qu'une philanthropie philosophique *abstraite*, tandis que celle du communiste est aussitôt réelle et tout de suite prête à l'action [1] ».

La Sainte Famille.

Comme on le voit par notre analyse, *Économie politique et Philosophie* permet déjà de définir l'essence communiste de l'athéisme marxiste. Il se fonde sur la substitution, au régime du travail capitaliste ou anti-humain, du régime humain ou collectiviste. Résultat nécessaire d'une évolution à la fois économique et culturelle, dont l'histoire témoigne et qui se formule au mieux en termes de dialectique hégélienne *réaliste*, cette substitution donne lieu à la théorie dite du *matérialisme économique historique*. Peut-être serait-il plus exact de dire, vu le sens du texte capital que l'on vient de citer, traduit en français : *Naturalisme* ou *Humanisme économique historique*. C'est cet humanisme collectiviste qu'il s'agit dorénavant de préciser, — toujours en vue de dégager, pour en pouvoir juger, la signification originale de l'athéisme marxiste.

Ni mieux composé ni mieux dirigé, ...au moins quant à la part du lion [2], — qu'*Économie politique et Philosophie*, l'écrit sensiblement contemporain intitulé *La Sainte Famille* [3] se donne comme promoteur de l' « humanisme réaliste » contre le « spiritualisme ou l'idéalisme spéculatif » de Bruno Bauer et consorts [4]. En défendant Proudhon contre la critique de Bruno Bauer, non sans le critiquer lui-même, Marx est amené à tirer davantage au clair sa théorie naissante du communisme, partant de son propre athéisme. Ce qu'a bien montré Proudhon, dans *Qu'est-ce que la propriété?*, c'est que la propriété privée engendre effectivement la misère et avec la misère imméritée la diminution personnelle, qu'il faut supprimer la cause de ces maux. Mais il ne voit pas que la cause est aussi l'essence de ce qui participe de la propriété, et qu'on perd son temps à vouloir en réformer l'usage. Il ne voit pas qu'une cure radicale et

1. ME, I, 3, p. 115-117; *Œuvres philos.*, VI, p. 23-25.
2. Celle de Marx : tout, sauf les chapitres, I, II, III, IV (§ 1 et 2), VI (§ 2) dus à Engels.
3. Sous-titre : *Critique de la Critique critique*. La *Critique critique* de Bruno Bauer et consorts : expression de Marx pour qualifier la prétention de leur *Critique* à être purement critique.
4. *Œuvres philos.*, II, t. p. 9.

totale s'impose, que doivent disparaître les formes dérivées de la propriété privée : valeur, industrie, commerce, salaire, argent [1]. Il ne voit pas que la simple *possession* elle-même, qu'il préconise, empêche ou ne permet pas de réaliser l'intégral *altruisme* humain, de faire passer dans les individus le tout de leur essence humaine, justement parce que le possesseur même non propriétaire ne peut, à cause précisément de son esprit de possession, parvenir au comportement tout à fait humain. Celui-ci est et il ne peut être que collectiviste ou communiste.

D'ailleurs, cette absolue nécessité, pour éliminer toute forme ou tout degré d'aliénation économique et réaliser personnellement la perfection de son être générique, d'anéantir aussi les succédanés de la propriété privée ne pouvait guère entrer dans l'intelligence de Proudhon. Le sens dialectique hégélien manque à ce raisonneur généreux. Borné par les œillères de l'économie classique, il ne comprend pas que la rédemption de l'humanité est conditionnée, voire déterminée, par l'opposition absolue et mutuelle qui existe entre la bourgeoisie et le prolétariat. Cette propriété privée que le bourgeois veut conserver, le prolétaire veut la détruire. Outre qu'il ne saisit pas le caractère absolu de cette opposition combative, Proudhon n'entend pas ceci, qui est dialectiquement hégélien : « le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée s'inflige à elle-même en engendrant le prolétariat [2] », « tout comme il exécute le jugement que le salariat prononce contre lui-même en produisant la richesse p'autrui et sa propre misère. Si le prolétariat remporte la victoire, cela ne signifie pas du tout qu'il soit devenu le type absolu de la société, car il n'est victorieux qu'en se supprimant lui-même et son contraire. Et alors, le prolétariat a disparu tout aussi bien que le contraire qui le conditionne, la propriété privée... Dans le prolétariat pleinement développé, il est fait abstraction de toute humanité, même de l'apparence de l'humanité...; l'homme s'est perdu lui-même, mais il a, en même temps, non seulement acquis la conscience théorique de cette perte, il a été contraint directement par la détresse désormais inéluctable... à se révolter contre cette inhumanité : et c'est pour tout cela que le prolétariat peut et doit s'affranchir lui-même. Mais il ne peut s'affranchir lui-même sans supprimer ses propres conditions d'existence, sans supprimer toutes les conditions d'existence inhumaines de la société actuelle, qui se condensent dans sa situation. Ce n'est pas en vain qu'il passe par l'école rude, mais fortifiante, du travail. Il ne s'agit pas de savoir

1. ME, I, 3, p. 193-225; A. Cornu, *ibid.*, p. 368.
2. ME, I, 3, p. 206.

ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se propose momentanément comme but. Il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il doit historiquement faire conformément à son être. Son but et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable, dans sa propre situation d'existence, comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle. Il nous paraît superflu de démontrer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français a déjà pris conscience de sa mission historique et ne cesse de faire effort pour donner à cette conscience toute la clarté voulue [1] ».

« Les ouvriers qui travaillent dans les ateliers de Manchester et de Lyon... savent que la propriété, le capital, l'argent... sont... des produits effectifs... de leur propre aliénation, et qu'il faut les supprimer de manière pratique... pour que l'homme devienne homme non seulement dans la pensée et la conscience mais aussi dans la vie réelle, dans l'existence matérielle [2] ».

Voilà, peut-on dire, l'unique nécessaire. « Il n'est plus question d'intérêts religieux comme tels. Seul le théologien peut encore croire qu'il s'agit de la religion comme religion [3] ». Théisme, athéisme : catégories désormais dépassées. Si Marx est athée, c'est qu'il est communiste et que, sans avoir à la combattre, le communisme en s'installant ruine l'illusion religieuse [4].

Thèses sur Feuerbach.

Conseillé peut-être par son ami Engels [5], Karl Marx, désormais maître des points cardinaux de son système, se mit au travail et les résuma dans ses onze *Thèses sur Feuerbach*, rédigées à Bruxelles en mars 1845, immédiatement après la parution de *La Sainte Famille*. Primat de l'action pratique sur la spéculation abstraite et caractère social ou humain, partant révolutionnaire, de cette action; primat du social sur l'individuel, chez l'homme réel qui ne se réalise en effet au cours de l'histoire humaine [6] que dans la mesure où chacun se fait humain; primat de l'homme réel activement social et

1. *Œuvres philos.*, t. II, p. 61-64.
2. ME, I, 3, p. 223-224; A. Cornu, *ibid.*, p. 382-383.
3. *Œuvres phil.*, II, p. 193. A propos de la « Question juive ».
4. Walter Sens, *Karl Marx. Seine irreligiose Entwicklung und antichristliche Einstellung*, 1935. Akademischer Verlag Halle (p. 56).
5. Engels lui-même dut déplorer l'excessive ampleur et l'insuffisante adaptation de la contribution de son ami : ME, III, I, p. 16 et p. 19.
6. Peu souligné dans les *Thèses*, le côté *historique* du matérialisme nouveau s'y trouve néanmoins requis (VI, I).

progressivement humain sur les circonstances et le milieu, dont l'influence sur lui est pourtant si réelle, si caractéristique et si profonde (III); primat de l'aliénation sociale sur l'aliénation religieuse, par suite, de la révolution sociale sur la révolution religieuse (IV, VI et VII). Ces quatre primats expriment, pensons-nous, la substance des onze *Thèses*. Mais ces *Thèses* ne constituent pas un résumé intégral du marxisme réalisé dès ce mois de mars 1845, puisqu'elles laissent dans l'ombre l'aspect historique et dialectique du matérialisme nouveau. Elles soulignent fortement son naturalisme pratique, social, révolutionnaire : son humanisme réaliste nécessairement irréligieux et athée.

Du point de vue spécial qui est le nôtre, ici, citons ces quelques passages : « Feuerbach part du fait que la religion éloigne l'homme de lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde réel » (IV). « Feuerbach dissout l'être religieux dans l'être humain. Mais l'être humain n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des *rapports sociaux* » (VI)[1]. « ...Feuerbach ne voit pas que le *sentiment religieux* est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme sociale déterminée » (VII).

L'Idéologie allemande.

De plus en plus consistante s'avère chez le lecteur des écrits de Marx, depuis la *Lettre* du 10 novembre jusqu'aux *Thèses* (1837-1845), la certitude que sa philosophie veut être humainement pratique, réaliste et révolutionnaire[2]. Cela, jusqu'au bout extrême de la pratique communiste non moins que de la théorie. Dans *L'Idéologie allemande*[3], Marx proteste contre les élucubrations « *irréalistes* » des néo-hégéliens allemands[4]. C'est par des phrases seulement qu'ils combattent ce primat de la religion et de la métaphysique, béatement admiré par les vieux-hégéliens. Aucun soupçon, chez ces critiques abstraits, « du lien de la philosophie allemande avec la réalité allemande[5] ». Feuerbach lui-même n'a pas surmonté ce mal irréparable : ignorer l'histoire humaine ou l'interpréter de

1. Définition à retenir : « l'être humain... c'est l'ensemble des rapports sociaux ». — Que devient, alors, le fonds personnel?
2. L'homme, sans âme immortelle et sans Dieu, de Karl Marx est-il capable de réaliser pareil idéal?
3. Marx und Engels : *Die Deutsche Ideologie* (1845-6), ME, I, 5, p. xix-706; *Œuvres phil.*, VI et VII.
4. ME, *ibid.*, p. 3; *Œuvres phil.*, VI, p. 145-6.
5. ME, *ibid.*, p. 10; *Œuvres phil.*, VI, p. 153.

travers. La caractéristique de cette histoire, que l'historien découvre dans la production économique base de la production spirituelle [1], il la voit, lui, dans la représentation abstraite d'un monde statique. Malgré quelques lueurs concrètes, son humanisme matérialiste reste démuni des données indispensables sur l'exploitation de la nature par les hommes et des hommes les uns par les autres. Si Feuerbach dérive Dieu de l'imagination humaine et non les hommes de Dieu, il n'en reste pas moins rivé à l'ancienne conception de l'histoire, se contentant de concevoir ou de prôner verbalement le *communisme*. Connaissance toute formelle et idéal sans dynamisme. Il manque à cette connaissance de traduire l'évolution économique, à cet idéal de parachever l'évolution par l'action révolutionnaire.

Mais quel est au juste l'aboutissement de cette évolution, le but de cette action révolutionnaire? D'ores et déjà, la réponse est catégorique : *c'est de substituer intégralement à l'individu de « classe » ou « accidentel », qui dépend de ses moyens de production ou d'échange et s'aliène en eux, l'individu unifié, collectivement maître de ces moyens, point aliéné en eux, et donc tout personnel.*

« La différence entre l'individu personnel et l'individu accidentel n'est pas d'ordre abstrait; c'est un fait historique [2]. » Fait lourd de passé et enfin mûr! Ainsi, les choses en sont maintenant venues à ce point que les individus doivent s'approprier les forces unifiées aujourd'hui de la production. Non seulement pour réaliser une activité personnelle, mais déjà, somme toute, pour assurer leur existence. « D'abord conditionnée par l'objet qu'il faut s'approprier, à savoir la totalité des forces de production encadrée dans un système d'échange universel, cette appropriation doit, de ce simple chef, avoir, — répondant à ces forces et à ce commerce, — un caractère universel. Elle n'est rien d'autre, en elle-même, que le déploiement des capacités individuelles requis par les instruments de production. Et il faut, pour s'approprier un ensemble de moyens de production, déployer un ensemble de capacités.

L'appropriation est encore conditionnée par les individus qui la réalisent... Dans toutes les appropriations passées, une masse d'individus restait subordonnée à un unique instrument de production; dans l'appropriation prolétarienne, une masse d'instruments de production sera aux mains de chaque individu, et la propriété collective. Le commerce universel moderne ne peut dépendre des individus qu'en dépendant de la collectivité.

1. ME, *ibid.*, p. 16 : Nicht das Bewustsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewustsein »; *Œuvres phil.*, VI, p. 158.
2. ME, *ibid.*, p. 60 (lignes 34-36); *Œuvres phil.*, VI, p. 232.

L'appropriation est conditionnée aussi par la manière dont elle doit s'accomplir. Elle ne le peut que par une union qui, vu l'essence du prolétariat, ne saurait être elle-même qu'universelle, et par une révolution qui abatte la puissance de l'ancien mode de production, de commerce, d'organisation sociale, d'une part, où, de l'autre, s'affirme le caractère universel du prolétariat avec l'énergie voulue pour réaliser l'appropriation en dépouillant ce qui lui est resté de son ancienne situation sociale...

A ce niveau seulement, l'activité personnelle coïncide avec la vie matérielle, coïncidence qui résulte du perfectionnement individuel intégral et de l'affranchissement de toute servitude naturelle... En s'appropriant la totalité des moyens de production, l'union des individus anéantit la propriété privée [1] ».

Voilà donc où tend et se dirige l'effort gigantesque des hommes travailleurs : l'appropriation collective de la totalité des moyens de production et d'échange, d'où résultera la disparition de la propriété privée, et, par là même, le caractère nullement aliéné mais entièrement personnel du travail, le perfectionnement individuel intégral [2]. Karl Marx s'en tient là, du moins dans cette première partie de *L'idéologie allemande.* Et il n'y a que fort peu de précision à chercher dans la deuxième et troisième parties où, tout au long d'une polémique sans ordre, l'auteur raille sans courtoisie l'idéologie de Bruno Bauer et de Stirner. Notons pourtant, dans la troisième, une page où il daigne relever quelques méprises de Stirner sur la *Société communiste.* Marx et Engels se gardent de la personnifier, mais veulent se la donner comme un instrument adapté; quant aux sociétaires conscients, ils n'auront besoin pour agir en hommes d'aucun de ces renforts bourgeois qu'évoquent les mots : *intérêts*, *devoirs*, *sacrifices*, *religion* [3]. Ayant en mains les moyens de se comporter en hommes, ils se comporteront en hommes. Au lieu d'inclure la propriété privée, ces moyens impliquent l'appropriation collective, mais que Saint-Max [4] y prenne garde : ce n'est pas pour détruire l'individu humain mais pour le mettre à même de se construire que le véritable socialisme communiste insère son action révolutionnaire dans le sens de l'évolution économique pour hâter l'abolition de la propriété privée capitaliste. Ce qu'ils entendent par propriété privée c'est celle seulement qui donne à quelqu'un, fût-ce au mini-

1. ME, *ibid.*, p. 57-59; *Œuvres philos.*, VI, p. 241-243.
2. *Ibid.*
3. ME, *ibid.*, p. 192-193; *Œuvres philos.*, VII, p. 212-214.
4. ME, *ibid.*, p. 96 : « Sankt Max, p. 97-428. Geschrieben ca. September 1845 bis Anfang Mai 1846 in Brussel »; *Œuvres phil.*, VII, p. 41.

mum, autorité sur le travail d'autrui. « La propriété privée aliène non seulement l'individualité des hommes, mais encore celle des choses [1]. »

L'homme idéal selon Marx.

Nous pouvons ici faire le point. Aussi bien, Marx a-t-il maintenant l'usage à peu près définitif de ses formules communistes. L'homme qu'il regarde venir, que l'évolution prépare et que la révolution sociale devra parachever, l'*homme nouveau*, Marx le voit affranchi de toutes les tyrannies : tyrannies *objectives* des choses et des hommes, dans l'ordre économique, social et politique; tyrannies *subjectives* des idées morales et religieuses, issues des précédentes. Il le voit, échappant à cette tyrannie fondamentale de l'argent et des besoins matériels, maître et propriétaire individuel de tous les biens qui ne peuvent pas lui conférer autorité sur le travail d'autrui, maître et propriétaire collectif des moyens de production et d'échange pris dans leur totalité, dominant son propre travail économique, libre dans la société, dans la recherche scientifique ou artistique, nullement induit à imaginer je ne sais quel absolu objectif qui règle et attire, de haut, voire de toute la hauteur souveraine du Vrai et du Bien par essence, sa pensée, son vouloir et son agir. Il le voit, croit-il, entièrement humain en théorie et en pratique. La place de l'athéisme dans l'ensemble du marxisme apparaît ainsi avec un plein relief, et donc, la forme propre de cet athéisme. Comme, au surplus, Marx va se montrer, dans ses écrits postérieurs, — à l'exception peut-être de *Misère de la Philosophie*, — plus économiste que philosophe, et qu'il n'ajoutera guère à ce qu'il nous a livré d'idéologie irréligieuse ou athée, nous allons pouvoir procéder à un examen critique où devra reparaître l'ensemble de la doctrine.

Misère de la Philosophie.

Relevons cependant, au préalable, quelques textes particulièrement suggestifs du point de vue religieux. Ils seront d'autant plus parlants que, désormais, Marx est tout à fait maître de sa doctrine.

Dans *Misère de la Philosophie* [2] et en *Réponse à la Philosophie*

1. ME, *ibid.*, p. 209; *Œuvres phil.*, VII, p. 243.
2. ME, I, 6, p. 117-228; « Geschrieben zwischen Ende December 1846 und dem 15. Juni 1847. Erschienen Anfang Juli 1847 » (*ibid.*, p. 118).

de la Misère de Proudhon jusqu'alors son ami, le polémiste allemand, toujours incapable de critiquer une théorie étrangère sans railler lourdement l'auteur [1], s'y livre à un prétentieux et dogmatique éreintement du socialiste français [2].

Ignorant de l'histoire et tout entier à sa philosophie puérile, « M. Proudhon... ne voit dans les rapports réels que les incarnations de ces principes, de ces catégories qui sommeillaient au sein « de la raison impersonnelle de l'humanité »... « M. Proudhon... n'a pas compris que » les « rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous les rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel. Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires*. Il y a un mouvement d'accroissement dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux, de formation dans les idées; il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement, *mors immortalis* [3] ».

Comme il ressort de ces extraits fort nets, l'idéologie proudhonienne s'appuie sur un succédané de la métaphysique, « la raison impersonnelle de l'humanité », alors que l'idéologie marxiste s'en passe entièrement et la rejette avec une suffisance étonnante. Au terme de notre analyse, nous ne saurions en être surpris. Marx, en effet, n'a jamais franchi, voire entrevu ou pressenti le seuil de la pensée métaphysique. D'autres, tels un Léon Brunschvicg aujourd'hui ou un Auguste Comte hier, rejettent délibérément ce mode de penser, mais non sans l'avoir examiné et discuté : Marx n'en conçut jamais la moindre idée.

Maintenant une certaine absoluité dans l'ordre du vrai et du bien, Proudhon, au lieu de tomber dans l'extrémisme révolutionnaire, distingue en effet le « *bon côté*, et le *mauvais côté*, l'*avantage* et l'*inconvénient*, ...la *contradiction* dans chaque catégorie économique... Il posera le *problème:* Conserver le bon côté..., éliminer le mauvais ».

1. Sans acception de personne, d'ailleurs, eu égard à la nationalité.
2. PROUDHON, « Œuvres complètes », *Les confessions d'un révolutionnaire*, éd. BOUGLÉ-MOYSSET, p. 432-7; 1929. Paris, Rivière.
3. ME, *ibid.*, p. 179-180.

Hegel, oppose Marx, n'a pas de problème à poser. Il n'a que la dialectique. M. Proudhon n'a de la dialectique de Hegel que le langage. Son mouvement dialectique à lui, c'est la distinction dogmatique du bon et du mauvais [1] ».

Rien de plus juste, car, à la différence, sinon du véritable Hegel, à tout le moins de l'hégélianisme marxiste, Proudhon conserve le sens humain des valeurs morales comme différentes des valeurs économiques. « Il donne pour mesure aux valeurs non pas la valeur du travail considérée comme une force matérielle susceptible d'une évaluation mathématique, mais la valeur de la personne humaine, le seul absolu qu'il connaisse [2] ». *Le seul absolu qu'il connaisse:* absolu sans attache à l'Absolu divin souverainement personnel, sans Dieu; là est la carence illogique de Proudhon. Du moins, garde-t-il ce succédané; Marx, lui, n'a point conscience, dans cet ordre de la philosophie des valeurs, de manquer de tout.

Proudhon travaille à réformer le Régime économique ou social. Pour Marx, c'est là vaine et puérile utopie. Le mouvement économique qui, de façon nécessaire, construit, détruit et, en détruisant sa destruction, construit encore, ce mouvement du *matérialisme économique et historique* ne comporte l'intervention humainement libre que si elle s'insère en lui pour l'intensifier au cours de l'évolution, et, au terme, le parachever.

« Une classe opprimée est la condition vitale de toute société fondée sur l'antagonisme des classes. L'affranchissement de la classe opprimée implique donc nécessairement la création d'une société nouvelle. Pour que la classe opprimée puisse s'affranchir, il faut que les pouvoirs productifs déjà acquis et les rapports sociaux existants ne puissent plus exister les uns à côté des autres. De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même. L'organisation des éléments révolutionnaires comme classe suppose l'existence de toutes les forces productives qui pouvaient s'engendrer dans le sein de la société ancienne.

Est-ce à dire qu'après la chute de l'ancienne société il y aura une nouvelle domination de classe, se résumant dans un nouveau pouvoir politique? Non.

La condition d'affranchissement de la classe laborieuse, c'est l'abolition de toute classe, de même que la condition d'affranchis-

1. ME, *ibid.*, p. 181-182.

2. G. Richard, *La question sociale et le mouv. philos. au XIX*e s., p. 206; 1914. A. Colin, Paris.

sement du tiers état, de l'ordre bourgeois, fut l'abolition de tous les états et de tous les ordres.

La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile.

En attendant, l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie est une lutte de classe à classe, lutte qui, portée à sa plus haute expression, est une révolution totale [1] ».

Cette révolution *totale* une fois accomplie, le progrès cessera-t-il faute d'une matière à progrès? Il se poursuivra, mais, désormais, sans révolution. « Ce n'est que dans un ordre de choses où il n'y aura plus de classes et d'antagonisme de classes que les *évolutions sociales* cesseront d'être des *révolutions politiques* [2]. »

Le Manifeste communiste.

Après avoir produit *Misère de la Philosophie*, où il se montre intellectuellement plus ordonné, plus lucide et plus ferme que dans ses précédents écrits, Karl Marx pouvait accepter l'offre des congressistes de Londres et rédiger *Le Manifeste du Parti Communiste* [3]. Engels, qui d'ailleurs y avait collaboré, s'exprimait ainsi au lendemain de la mort de son grand ami dans sa *Préface* à l'édition de 1883 :

« L'idée fondamentale et directrice du manifeste, c'est que la production économique et l'organisation sociale qui en résulte nécessairement pour chaque époque de l'histoire constituent la base de l'histoire politique et intellectuelle de cette époque; que, par conséquent (depuis la dissolution de l'antique propriété commune du sol), toute l'histoire a été une histoire de luttes de classes, de luttes entre classes exploitées et classes exploiteuses, entre classes dirigées et classes dirigeantes, aux divers stades de l'évolution sociale, mais que cette lutte en est présentement arrivée à une phase où la classe exploitée et opprimée (le prolétariat) ne peut plus s'affranchir de la classe qui l'exploite et l'opprime (la bourgeoisie), sans affranchir en même temps et à tout jamais la société

1. ME, I, 6, p. 227.
2. ME, *ibid.*, p. 228.
3. ME, *ibid.*, p. 523-557 (paru en février 1848, *ibid.*, p. 254); *Œuvres complètes* chez Costes, Paris, 1934. Traduit par MOLITOR, d'après l'éd. originale de 1848. Av.-propos de BRACKE (A. M. DESROUSSEAUX); Introd. de RIAZANOF : p. V-XIV, p. 1-38; Préfaces d'ENGELS, 1872, 1883, 1890, p. 39-52.

entière de l'exploitation, de l'oppression et des luttes de classes. Cette idée fondamentale est la propriété absolue et exclusive de Marx [1] ».

Dont acte [2]. Quoi qu'il en soit de la part précise qui revient à Engels dans l'idée fondamentale du marxisme, il faut reconnaître qu'elle se trouve ici parfaitement résumée. Nous retrouvons, très spécialement dans la seconde partie du *Manifeste*, intitulée *Prolétaires et Communistes*, des précisions doctrinales d'importance, déjà rencontrées. La seule *propriété privée* que le communisme veut détruire c'est celle du capitalisme qui s'approprie le travail des salariés, diminue ou ruine leur indépendance d'hommes, leur personnalité de travailleurs pour servir les égoïsmes bourgeois. « Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux ; il n'enlève que le pouvoir d'asservir, par cette appropriation, un travail d'autrui [3]. »

De même et par voie de conséquence, la seule *culture* qu'éliminera le communisme, est la *culture de classe*, qui soumet l'immense majorité des hommes à un pur dressage mécanique, transforme « en lois éternelles de la nature et de la raison [4] » les conceptions capitalistes de production et de propriété, conceptions pourtant opposées à celles de la propriété antique et féodale.

Quant à la famille, n'est-ce pas un dessein infâme que le dessein de l'anéantir? Tout au contraire, car ce que le communisme supprimera ce sont les conditions bourgeoises de la famille. Plus de famille exploiteuse, pour qu'il n'y ait plus de famille exploitée [5]!

Que fera du *patriotisme nationaliste* le communisme vainqueur? Il en éliminera l'antagonisme essentiellement haineux en éliminant les classes [6].

Telles sont, sur quatre points fonciers, les réponses de Marx et de Engels aux objections capitalistes. Elles ne s'appuient, ces réponses d'ailleurs cohérentes, que sur la nécessité d'en finir avec les vices *économiques* et *culturels* de la société bourgeoise. Elles supposent ces vices tels que plus rien de bon n'y subsiste, ou du moins que le mal y est essentiel et le bien accidentel ou adventice, que ce mal

1. Trad. Molitor, *ibid.*, p. 42-43.
2. *Ibid.*, note 1 de F. Engels : « ...Le chemin que j'avais moi-même parcouru dans ce sens, on le voit par mon ouvrage : *La situation des classes laborieuses en Angleterre.* Mais lorsque je retrouvai Marx à Bruxelles au printemps 1845, il... m'en fit l'exposé en des termes presque aussi clairs que ceux du résumé ci-dessus ».
3. ME, I, 6, p. 541 (l. 3-6).
4. *Ibid.*, l. 33-34.
5. *Ibid.*, p. 541-2.
6. *Ibid.*, p. 543-4.

essentiel est incurable, et donc, que les formes du socialisme ou du communisme autres que le communisme du *Manifeste* apparaissent et apparaîtront de plus en plus inopérantes : diversement ignorantes, malfaisantes, surannées ou endormeuses. Toute la troisième partie du *Manifeste* est employée à dire leur fait : au *socialisme féodal*, au *socialisme petit-bourgeois* d'un Sismondi, au *socialisme allemand* ou *vrai socialisme* à la Charles Grün, au *socialisme conservateur* ou *bourgeois* selon la *Philosophie de la Misère* de Proudhon, au *socialisme* et au *communisme critico-utopiques* d'un Saint-Simon, d'un Owen ou d'un Fourier.

Mais sur quel contenu doctrinal positif s'appuie le communisme du *Manifeste* pour prétendre substituer, et ce d'une façon définitive, aux Régimes économiques et aux cultures du passé le Régime substantiellement nouveau, et la culture nouvelle qui en émane normalement, du communisme marxiste? On cherche en vain réponse même embryonnaire à cette question capitale, non seulement dans le *Manifeste*, mais dans les écrits antérieurs et postérieurs [1].

Du moins reste-t-il aux partisans ou aux sympathisants la ressource de dire que si Marx n'a pas constitué intellectuellement un communisme positif, il a déblayé le terrain, amorcé et préparé le travail ultérieur de construction économique et culturelle? Peut-être les interprètes même les plus favorables trouveront-ils que le passage suivant du *Manifeste* ne favorise pas cette réponse. Le voici, pris à la suite des quatre réponses soulignées ci-dessus.

« Les accusations généralement dirigées contre le communisme d'un point de vue religieux, philosophique et idéologique ne méritent pas une discussion détaillée.

Faut-il du génie pour comprendre qu'avec leurs conditions d'existence, leurs relations et leur vie sociales, se modifient les représentations des hommes, leurs intuitions et leurs concepts, bref, leur conscience.

Que prouve l'histoire des idées, sinon que la production de l'esprit change avec la production matérielle? Les idées dominantes d'une époque ne furent jamais que les idées de la classe dominatrice.

1. Y compris *Le Capital*. Signalons, à ce propos, la nouvelle édition entreprise par la « Société du Bureau d'Editions » (Paris) et faite sur la traduction de M. J. Roy, approuvée, revue, révisée par Karl Marx (*ibid.*, I, p. 46-7). — Deux notes intéressantes, publiées par Riazanov (Francfort) dans Marx-Engels Archiv., III, présentent, l'une, le communisme comme « phase nécessaire... de l'avenir prochain », mais non pas, « en tant que tel, la fin de l'évolution humaine », l'autre, le communisme comme « un naturalisme achevé » qui « coïncide avec l'humanisme » (K. Marx, *Morceaux choisis*, par Nizan et Duret, p. 228-9; 1934. Paris, Gallimard).

On parle d'idées qui révolutionnent une société tout entière; cela signifie seulement qu'au sein de la société ancienne se sont formés les éléments d'une société nouvelle, qu'avec la dissolution économique va de pair la décomposition des idées anciennes.

Au moment où le vieux monde était sur le point de périr, les religions antiques furent vaincues par la religion chrétienne. Quand les idées chrétiennes, au XVIII[e] siècle, succombèrent devant la philosophie des lumières, la société féodale livrait sa bataille suprême contre la bourgeoisie alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne firent que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience.

Mais, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont en effet modifiées au cours de l'évolution historique. La religion, elle, la morale, la philosophie, la politique, le droit subsistèrent à travers ces modifications. C'est qu'il y a des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont communes à tout régime social. Or le communisme supprime les vérités éternelles; et aussi, au lieu de les transformer seulement, la morale, la religion. Il contredit donc à tout le développement antérieur de l'histoire.

A quoi revient cette accusation? L'histoire sociale a varié selon les antagonismes de classe, mais, toujours, quelle qu'ait été la variation de ces antagonismes, a persisté le fait de l'exploitation d'une partie de la société par l'autre. Faut-il dès lors s'étonner que la conscience sociale de tous les siècles, pour variable et diverse qu'elle soit, présente certaines formes communes; formes [1], structures de conscience qui ne se décomposeront entièrement qu'avec la disparition totale de l'antagonisme de classe.

La révolution communiste, cette rupture radicale avec le régime traditionnel de la propriété, entraîne dans son cours la plus radicale rupture avec les idées traditionnelles : faut-il s'en étonner [2]? »

Très logique, Marx conclut ainsi le *Manifeste:* « Les communistes dédaignent de dissimuler leurs vues et leurs projets. Leurs buts, ils le déclarent franchement, — ne peuvent être atteints que par le

1. Texte allemand : « Kein Wunder daher, dass das Gesellschaftliche Bewustsein aller Jahrhunderte aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum Trotz, *in gewissen gemeinsamen Formen sich bewegt*, *Formen*, *Bewustseinsformen*, die nur mit dem ganzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollstandig auflösen » (ME, I, 6, p. 544, l. 30-35). Nous avons souligné nous-même une ligne de la phrase, à cause du mot *Formen* entre deux virgules : sorte d'apposition redondante. Dans sa traduction, Ch. Andler l'omet (p. 52); Molitor signale cette omission et traduit le mot, mais avec une exactitude si brute que, dans sa version, le membre de phrase cesse d'être français (p. 94).

2. ME, *ibid.*, p. 543, l. 31 : « Die Anklagen... à p. 544, l. 39 : « gebrochen wird ».

renversement violent de tout l'ordre traditionnel de la société. Les classes dominatrices peuvent trembler devant la perspective d'une révolution communiste. Les prolétaires n'ont à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner.

Prolétaires de tous les pays, unissez-vous [1] »!

II. — SYNTHÈSE CRITIQUE

1° Valeur de l'athéisme marxiste.

Au terme de cette analyse de l'idéologie marxiste considérée, du point de vue philosophiquement religieux, dans les influences efficaces, dans sa maturation personnelle et son essence propre, une manière de synthèse critique s'impose. Elle pourra d'ailleurs tenir en peu de pages.

1° *Usage antiscientifique de la dialectique hégélienne*

Parmi les influences rencontrées au fur et à mesure de la formation du jeune Karl Marx, nous avons souligné celles du père et du milieu, des premiers maîtres à Trèves, du baron de Wetsphalen et de Jenny, de l'enseignement reçu à Bonn; puis, celles, plus excitatrices et plus décisives, des professeurs Savigny et Gans à l'université de Berlin, d'une première lecture des *écrits de Hegel*, du professeur Ritter, du club des docteurs diversement hégéliens; enfin, celle, tout à fait prédominante, de *Feuerbach*, grand hégélien de gauche.

Deux de ces influences ont été spécialement étudiées pour ce qu'elles eurent, chacune en son genre, d'universel et de définitif. De Hegel Marx hérita cette logique nouvelle et dynamique dont il use contre tant d'adversaires, singulièrement pour railler le procédé proudhonien du *bon* et du *mauvais* côté, auquel répond une simple sociologie réformiste. Jusqu'au bout, il se montrera fier de savoir et de manipuler aisément la dialectique du penseur allemand. Hegel, il est vrai, l'emploie pour repenser lui-même et apprendre aux intellectuels à repenser le mouvement interne et externe de l'Idée créatrice; Marx, lui, en usera en révolutionnaire à la fois idéologue et praticien, prétendant bien découvrir dans l'histoire des régimes économiques et politiques des réalisations constantes

1. ME, *ibid.*, p. 557.

et progressives de ce dynamisme ternaire qu'actionne, de révolutions en révolutions, la *négation* de la *négation*. Jusqu'au jour suprême de l'universelle révolution sociale qui, abolissant les classes et le prolétariat par l'appropriation collective des moyens de production et d'échange, ne laissera debout plus rien à *nier*, à rejeter, à révolutionner. Alors, en effet, dans cet ordre de choses « où il n'y aura plus de classes et d'antagonisme de classes..., les *évolutions sociales* cesseront d'être des *révolutions politiques* [1] ». N'y ayant plus de place pour la *négation de la négation*, la dialectique ternaire du Philosophe, illusoire ou fantastique dans son application *idéaliste* [2], cessera de valoir même dans l'*ordre réel* du devenir social.

Cette notation, relative au point final d'un usage marxiste de la dialectique hégélienne, est de notre propre cru, mais elle paraît logiquement résulter de la doctrine de Marx. Ou bien, en effet, l'humanité devenue effectivement communiste ne connaîtra que des hommes socialement droits de tout point, alors l'évolution sociale sera purement positive; ou bien, les travailleurs resteront individuellement tentés de s'approprier à titre privé des moyens de production ou d'échange, alors s'imposera une lutte incessante pour que la tentation succombe en eux et non eux à la tentation. Dans ce dernier cas, place serait encore faite à la *négation de la négation* et donc à un usage pratique de la dialectique hégélienne, non certes dans le domaine social, définitivement communiste, mais dans le domaine privé.

Laissons ces hypothèses prophétiques, puisque aussi bien Marx, qui est si plein de paroles sur le fait non moins inévitable que désirable de la révolution communiste, se tait sur ce qui doit en résulter même dans un proche avenir. A s'en tenir aux affirmations, s'il est vrai que son ami Engels, — qui d'ailleurs avait étudié de plus près l'histoire économique [3], — finit par se montrer relativement réservé sur l'interprétation dialectique de l'histoire en ce qui regarde les « superstructures » culturelles et les « infrastructures » économiques [4], le philosophe manqué, resté vivace jusqu'au bout en

1. *Misère de la Philosophie*, ME, I, 6, p. 228.

2. C'est surtout sous l'influence, que l'on va juger, de Feuerbach, que Marx en est venu à rejeter tout le contenu métaphysique et théiste de l'hégélianisme, à n'y voir, comme lui, qu'une projection fantastique de notre intérieur, qu'une *aliénation* appauvrissante et déprimante.

3. Surtout dans : *La situation des classes laborieuses en Angleterre* (1845); *La guerre des paysans en Allemagne* (1850); *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884).

4. « Il faut réétudier toute l'histoire, il faut soumettre à une investigation détaillée les conditions d'existence des diverses formations sociales avant d'essayer d'en déduire

Marx, ne connut pas le frein des exigences scientifiques. Du début à la fin, mais tout particulièrement dans les écrits que nous avons examinés ici [1], on voit ce censeur impitoyable des autres, en matière d'histoire, imposer catégoriquement et sans jamais hésiter son idéologie économique aux réalités mouvantes, nuancées et ineffablement complexes. Inconsciemment sans doute, il pose comme foncièrement déterminantes des influences ou des conditions, réelles certes et même importantes, mais secondaires. Il procède ainsi, non en historien exigeant ou en économiste positif sur preuves précises ou analyses détaillées et exactes, mais en idéologue passionné, dogmatique, infaillible, arrogant, méprisant et définitif, par manière d'affirmations massives où se révèle, avec de l'ingéniosité, des trouvailles et beaucoup de tempérament, une logique implacable au service d'une *Weltanschauung* adoptée une fois pour toutes [2]. Ainsi procédait dialectiquement Hegel, un des rares maîtres qu'avouait le disciple tout en le combattant, mais il faut reconnaître que l'on peut s'accorder plus d'*à priori* en métaphysique qu'on ne le peut en sociologie. Au surplus, ce n'est peut-être pas assez dire, au passif de Marx, que d'affirmer sa participation à l'obscurité colossale de ce maître [3].

les modes de conception politiques, juridiques, esthétiques, philosophiques, religieux, etc., qui leur correspondent. Sur ce point, on n'a fait jusqu'à maintenant que peu de choses » (*Études philosophiques*, E. S. I., 1935, p. 148 : Engels à Conrad Schmidt, 5 août 1890).

1. Depuis la *Lettre* du 10 nov. 1837 jusqu'au *Manifeste* de 1848.

2. Dans la lettre qui vient d'être citée, Engels écrivait encore : « notre conception de l'histoire est, avant tout, une directive pour l'étude, et non un levier servant à des constructions à la manière de Hegel ». Pour Marx, elle est principalement ceci, évidemment en vue de faire valoir l'idéologie du *matérialisme économique et historique*. Je me suis astreint malgré le côté laborieux et difficultueux de cet effort, à lire intégralement les écrits qui servent d'appui au présent travail : de cette lecture, accompagnée de réflexion critique, est née l'évidence irrésistible et indestructible que Karl Marx, sans doute inconsciemment, emploie et plie dialectiquement l'histoire au service de son idéologie. Cf. Ch. Turgeon, *Critique du matérialisme hist.*, Plihon, Rennes, 1920.

3. Tout ce que nous dit avoir éprouvé André Gide en lisant le *Capital* et « quantité d'écrits de Marx ou autour et au sujet du marxisme » exprime trop bien ma propre sensation pour que je n'en reproduise pas ici quelques phrases : « Dans les écrits de Marx, j'étouffe... J'ai lu... sans autre désir que celui... de m'instruire. Et je sortais de là, chaque fois, courbaturé, l'intelligence meurtrie comme par des brodequins de torture ». Je « pense... que ce qui me gêne ici surtout, c'est la théorie même par tout ce qu'elle a, sinon précisément d'irrationnel, du moins d'artificiel (j'allais dire : d'artificieux), de fallacieux, d'inhumain ». — A mes yeux, le plus grave est au contraire l'inhumanité *irrationnelle* vraiment totale de la théorie; il faudra en venir tout à l'heure à l'aspect doctrinal du marxisme. — « Il pense qu'une grande partie du prestige de Marx vient de ceci qu'il est difficilement abordable... A travers tous les écrits de Marx (à la seule exception peut-être du *Manifeste communiste* — et encore...) sa pensée reste éparse, diffuse, à l'état nébuleux; jamais elle ne se rassemble ni ne parvient à la densité... Défions-nous... de ceux qui préfèrent à chaque homme l'idée

Cette proverbiale obscurité, à laquelle on reconnaît, chez celui qui s'imposa dialectiquement à Marx, une compensation de profondeur idéaliste [1], ne se retrouve en rien chez le second maître de son esprit, Feuerbach. Comme il ne sut adopter ou retenir, de la dialectique hégélienne, que le côté « artificiel », voire « artificieux », Marx ne saura bien comprendre et définitivement garder, de l'athéisme feuerbachien, que ce qu'il renferme d'irrationnellement irréligieux.

2° Forme feuerbachienne de l'athéisme de Marx : part provisoire, part durable.

Nous avons, par manière d'anticipation critique relative à un bref appendice de la *Thèse* pour le doctorat, montré comment le nouveau docteur n'avait su voir que peu de sens dans la théodicée de Hegel, comment, par ailleurs, il avait su grever d'un infini non-sens les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. La cause est entendue sur ce premier point.

Un peu plus tard (1842-3), en des écrits relatifs à la *censure prussienne*, à la *liberté de la presse* et à Feuerbach lui-même, Marx adopte l'athéisme total de ce dernier.

Il y a un absolu, tout abstrait et tout humain : notre nature spécifique. Pas d'échappée par delà ou au-dessus; pas de régulation de notre conduite sur une *norme* qui soit, en dernière analyse, l'*Original divin* de toute perfection; pas davantage de tendance naturelle de notre agir humain et de notre être vers une *fin* qui ne tire d'aucun autre sa bonté mais nous attire par elle-même au titre de *Bien divin* dont participent tous nos buts, tous les biens qui, n'étant pas le Bien, ne peuvent nous intéresser, nous prendre, nous attirer, nous retenir que dans la mesure de leur participation au Bien aimable souverainement et aimant suprême. Pas de Valeur réelle transcendante à notre nature spécifique, pas d'Esprit absolu, pas de Dieu. Le tout des valeurs qui règlent et bonifient, du dedans, notre agir est de niveau humain. L'homme ne passe pas infiniment l'homme, même implicitement. Il n'imite rien ni ne tend à rien qui

qu'ils se sont faite de l'humanité ». (*La Nouvelle Revue française*, 1938, mai, p. 719-721).

Sur l'obscurité de Hegel: Alex. Koyré, *Hegel à Iéna*, *in* « Rev. d'Hist. et de Philos. relig. », 1935, p. 420-1.

1. Si l'on fait abstraction de ce qu'il y a d'artificiel, trop souvent, même dans l'usage hégélien de la dialectique de Hegel; surtout, si on l'interprète dans le sens de la participation théiste, l'on se rend compte avec grande joie que cette dialectique marque un progrès capital en métaphysique. Mais, de ceci, Marx n'a jamais rien entrevu.

soit transcendant à l'humanité. Si chaque individu humain se trouve, en tant qu'individu, orienté à un idéal abstrait de « vérité générale » qui le déborde, cet idéal est de fabrication humaine. C'est toujours sur l'homme que nous retombons. Nous participons, en un sens, de l'humanité, mais point de Dieu ou de l'Esprit absolu. L'humanité est notre absolu, notre Dieu. Il n'y en a pas d'autre. Il faut donc, si ce n'est déjà fait, se libérer de toute illusion de dépendance, de toute *aliénation*, reconquérir sa propre divinité en reconquérant son humanité. Absolutisme humain qui dispense ou affranchit d'un illusoire et malfaisant Absolutisme métaphysique ou divin.

Voilà qui est net. Mais quelle est la *valeur* de cet athéisme feuerbachien? S'il ne contredisait pas radicalement tout ce qu'il y a en nous, et tout ce qu'y trouve avec une entière évidence un homme sachant réfléchir, de sens des valeurs personnelles, d'intelligence du *cogito* intégral [1] qui ne peut être absolument vrai et bon que par sa participation réelle au Vrai et au Bien subsistant par essence; alors, oui, mais alors seulement il faudrait louer l'athéisme feuerbachien : sa vérité, sa bonté; bref, sa *valeur*. Si cet athéisme ne méconnaissait pas ce que trahit d'irréductible et foncière dépendance, partant de *contingence*, l'ensemble de notre agir fût-ce le plus intense et le plus spontané, le plus nôtre, le plus grand et le plus saint, le plus libre, le plus personnel au total; si, à tout le moins, il s'avérait que la dépendance de notre agir, partant de notre être, tient *exclusivement* à ce qu'il y a en chacun de nous d'individuellement borné mais *point* à l'*humanité* qui serait, elle, parfaite, infinie, nullement indigente ou dépendante, donc pas *contingente*, mais divine, mais Dieu pour chacun d'entre les hommes; alors, oui, alors seulement il conviendrait de prendre en considération la forme feuerbachienne de l'athéisme de Marx. Ses protagonistes entendent donner ou restituer à chacun entière conscience de soi, de son autonomie personnelle, de sa valeur, l'empêcher de s'aliéner. Rien de mieux intentionné, mais justement leur théorie rejette ce que cette conscience de soi révèle d'hétéronomie dans l'autonomie, de dépendance dans la valeur, et par suite ce qu'elle implique non seulement par en bas mais aussi par en haut d'*à priori* ontologique. Elle implique, cette conscience véridique de soi, notre participation à la fois existentielle et essentielle de l'Être divin; elle implique, par là même, que nous reconnaissions cette participation. Nous réaliser, nous perfectionner, acquérir de plus en

1. C'est-à-dire envisagé dans sa totalité à la fois existentielle et essentielle.

plus de maîtrise sur nos passions, nous faire un « soi » ou une personnalité qui compte, combattre ces propensions tyranniques à nous disperser, à nous abaisser, à nous asservir aux choses ou aux personnes : bel idéal! Justement, nous pouvons le réaliser à la condition de rester fidèles aux exigences et aux possibilités humaines. Qui veut faire l'ange fait la bête! Mais quiconque prétend se diviniser en faisant l'humanité Dieu violente son dynamisme essentiel et tend à s'aliéner de Celui de qui il participe et par qui, selon qui, pour qui, en qui, tout en restant soi ou plutôt pour être mieux soi, il devrait délibérément se mouvoir et vivre [1].

C'est notre condition [2], et donc si nous voulons [3] réaliser en nous l'humanisme intégral [4], notre vocation [5], de reconnaître Dieu à l'origine, au cours et au terme immortel de notre pensée ainsi que de toute la pensée humaine, de notre amour spirituel ainsi que de tout l'amour spirituel de l'humanité, de notre libre agir moral ainsi que de tout le libre agir moral de tous les hommes et dans tous les temps [6]. Par là même nous consentirons à ratifier notre être en toute liberté par un consentement dûment personnel à « l'être [7] ». Il n'a manqué à Marx, crédule à Feuerbach, que de comprendre comment le seul moyen de ne pas s'aliéner mais de se traiter en homme, c'est de ne pas s'imaginer autre que l'on est, surtout de ne pas se diviniser en déifiant cette abstraction pure que doit être, pour un penseur ne reconnaissant pas Dieu ni en Dieu sa *Norme* et sa *Fin*, l'humanité.

3° Athéisme spécifiquement marxiste.

Marx devait bientôt s'affranchir de l'humanisme abstrait de Feuerbach. Ce qui va, dès son *Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (1844) et *La Question Juive* (1844), l'intéresser surtout, c'est l'homme concret, historique, social; et ce, dans la mesure de l'action qu'il peut exercer sur lui. La religion, tout

1. *Actes des Apôtres*, XVII, p. 28. Saint Paul se permet ici de philosopher : ce qu'il fait excellemment en termes denses.
2. *La « Condition humaine »*, André Malraux l'a cherchée, mais sans succès substantiel, hors de Dieu, hors de notre tendance à Dieu (J. de Pontcharra, *Études* de 1938, t. 235, p. 451-465 et p. 608-629 : excellente étude de l'œuvre entière).
3. Dans ce qu'il a d'essentiel, ce vouloir, nous *devons* à Dieu, notre Bien, de le rendre efficace.
4. J. Maritain, *Humanisme intégral* (Aubier, 1936) : livre généreux et, dans sa partie moderne, très pénétrant et très bienfaisant.
5. J. Lacroix, *Archives de Phil. du droit et de Sociol. jurid.*, 1938, p. 194.
6. *Essai d'une Somme cath. c. les S.-Dieu* (Spes, 2e éd., p. 14-24).
7. Aimé Forest, *Du consentement à l'être* (Aubier).

fonds religieux, — reste à ses yeux de feuerbachien fidèle, produit purement humain. Il y voit, — précisant ici de façon déjà personnelle, — une « réalisation fantastique de l'essence humaine », « le cœur d'un monde sans cœur », « l'opium du peuple », « le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme tant que l'homme ne se meut pas autour de soi-même ». Rendu à soi, par la réforme de la cité terrestre, l'homme se sentira par là même désabusé et sans Dieu. Singulièrement, les hommes travailleurs doivent être libérés de la servitude économique engendrée, dans le Régime de la propriété privée capitaliste, par le besoin d'argent pour vivre, d'où résulte le travail contraint, aliéné, *déshumanisé*. Mais les Droits de l'Homme? Droits capitalistes, parce qu'individualistes, proclame Marx, Droits asservissants. Seuls préserveront et affranchiront de l'aliénation du travail, et par suite des autres aliénations, — politique, juridique, morale et religieuse, — les Droits collectifs.

Et voilà, enfin éclose, la forme proprement marxiste de l'athéisme. Nous en avons suivi avec soin la maturation jusqu'à pleine maturité, dans les écrits où il se montre tout à fait caractérisé : *Économie Politique et Philosophie*, *La Sainte Famille*, *Thèses sur Feuerbach*, *L'idéologie allemande*, *Misère de la Philosophie* et *Le Manifeste du Parti communiste* (de 1844 à 1848).

Du point de vue critique, nous n'avons pas à revenir précisément sur cette erreur d'après laquelle se reconnaître participé et dépendant de Dieu c'est *s'aliéner*. C'est au contraire, on l'a montré, ratifier sa condition d'homme et suivre la vocation fondamentale qu'elle implique.

Dans ses divers écrits strictement marxistes, Karl Marx raille lourdement la théorie de Proudhon sur le *bon* et *mauvais* côté de l'Économie capitaliste, théorie qui dérive d'une conception dualiste des choses et des personnes, des civilisations, des cultures. Il se moque de son socialisme réformiste. Mais, s'il est incontestable que Proudhon échoue à constituer une métaphysique satisfaisante de la réalité sociale et si sa théorie, basée, en effet, sur l'analyse du *bon* et du *mauvais* en tout, ne s'est pas avérée suffisante, cela ne tient point à ce qu'il n'a pu comprendre le procédé ternaire de Hegel. Cela tient en réalité à ce qu'il n'a pas su trouver, aux *valeurs économiques* et aux *valeurs morales* qu'il hiérarchise comme il se doit, l'Appui réel qu'elles impliquent. Là où s'imposait le recours rationnel à l'Être souverainement personnel, Valeur par essence et fondement réel des valeurs objectivement absolues qui déterminent nos jugements de valeur, il a, comme tant d'autres penseurs incomplets, préféré s'en tenir à l'*absolutisme humain*, estimant que

si chaque individu ne se suffit pas l'humanité, elle, se suffit et lui suffit. En tournant ainsi court et en voulant voir dans une simple abstraction, — l'humanité envisagée comme *norme* et comme *fin*, sans appel, de l'agir des hommes, — le fondement adéquat de nos jugements de valeurs et des impératifs moraux, Proudhon versait dans une logique plate et morne, sans essor métaphysique ou dynamisme profond, la logique verbale de tous ceux qui ne peuvent comprendre, par exemple, la dialectique platonico-augustinienne des spiritualistes complets.

C'est en ce dernier point que gît le secret de l'insuffisance philosophique de Proudhon. Insuffisance dont souffre, *a fortiori*, l'ergotage pseudo-hégélien de Karl Marx! Vidant, en effet, la dialectique ternaire de son compatriote Hegel du contenu métaphysique qui lui sert d'appui, il n'en conserve que l'enveloppe verbale. Non seulement il manque à fonder réellement nos jugements de valeur, ainsi qu'y manquait Proudhon, mais il se croit génial inventeur, révolutionnaire complet et rédempteur définitif des hommes, pour avoir déduit des conditions matérielles et économiques auxquelles sont asservis les travailleurs ayant besoin de travailler pour vivre, le *fond* même de ces valeurs : sociales, politiques, juridiques, esthétiques, morales et religieuses [1]. Et Frédéric Engels qui, jusqu'au bout, voulut s'effacer au seul bénéfice de la gloire de son ami, mais contribua au moins autant que lui à *imaginer* cette universelle théorie des valeurs [2], succombe à la même carence fondamen-

1. Nous soulignons l'expression : « *le fond de ces valeurs* » pour signifier fortement le point capital de la *Weltanschauung* marxiste qu'Engels a clairement défini dans une lettre à Joseph Bloch. Voici le texte : « ... D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage... La situation économique est la base, mais les diverses parties de la superstructure... exercent également leur action sur le cours des luttes historiques... Nous faisons notre histoire nous-mêmes, mais, tout d'abord, avec des prémisses et des conditions très déterminées. Entre toutes ce sont les conditions économiques qui sont finalement déterminantes » (MARX-ENGELS, *Études philosophiques*, aux ESI, 1936, p. 150-153). Action réciproque, oui; trop peu étudiée jusqu'ici, sans doute, mais *primauté du matériel d'ordre économique sur le spirituel intégral*. Renvoyons, avec Engels, à « Marx... 18 *Brumaire de Louis-Bonaparte*..., le *Capital* », et à Engels, pour l'*Anti-Dürhing*, *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. — Pour une étude critique : Charles TURGEON, *Critique du matérialisme historique*, t. VII de « Travaux juridiques et économiques de l'université de Rennes » ; 1020. Rennes, Plihon et Hommay.

2. Nous disons « imaginer », et à dessein. Engels en personne reconnaît qu'il « faut réétudier toute l'histoire.... avant d'essayer d'en déduire les modes de conception politiques, juridiques, esthétiques, philosophiques, religieux, etc., qui... correspondent aux « conditions d'existence des diverses formations sociales » *(Ét. philos.*, p. 148 : Lettre à Conrad Schmidt, 1890).

Si Engels avait étudié quelques points d'histoire, Marx s'était contenté de lectures

tale[1]. Sans doute Marx fait-il, dans le développement économique et culturel de l'humanité, une part à l'activité des hommes, singulièrement aux promoteurs de cette révolution universelle et définitive qui se prépare, la révolution communiste selon Marx et Engels. Toutefois, cette part reste secondaire et inexpliquée, voire inexplicable, en tant que proprement humaine. Car, les valeurs caractéristiques de l'homme, ces valeurs personnelles, humainement créatrices de culture fondamentale[2], se trouvent dépossédées de leur primauté[3] et violemment arrachées à leur dynamisme essentiel qui consiste en leur participation progressive à l'absoluité de l'être vrai, bon et beau : monstrueusement *aliénées*, pour tout dire, de leur propre essence.

Capital, en effet, est le passage diligemment développé, très mûr et tout à fait net du *Manifeste communiste*[4]. *Superstructures* fantastiques et fondées sur l'asservissement matériel ou économique du passé, non seulement les états mais l'État, les arts mais l'Art, les philosophies mais la Philosophie, les morales mais la Morale, les religions mais la Religion. Car, si les diversités « culturelles » ou civilisations résultèrent de ce qu'il y eut, à travers les âges, de diversités dans l'asservissement; de ce qui, sous ces diversités innombrables, subsistait de commune tyrannie, dérive ce qu'on a coutume d'appeler la *culture* ou la *civilisation*.

Concret, économique et artificiellement ou artificieusement dialectique, le matérialisme marxiste est exclusif ou *totalitaire*. Il veut être radicalement révolutionnaire afin d'extirper non seulement les survivances bourgeoises des *cultures historiques*, mais la *culture humaine fondamentale* aujourd'hui réalisée.

Ce passage du *Manifeste*[5], que nous avons traduit en entier, n'est

rapides faites toujours avec l'idée préconçue d'y découvrir ce qu'il pensait. La *conception économique* de l'histoire, au sens de Marx et d'Engels, est une hypothèse massive et simpliste, une erreur universelle (Turgeon, *ibid.*).

1. Cf. note 1 et spécialement *Anti-Dühring*, III, p. 23-52.

2. Ch. Turgeon, *ibid.* : p. 19, 22, 28 et 30; p. 30 ss., 57 ss., 81 ss., 95 ss., 119 ss.

3. Sur les valeurs, en général et en particulier, Léon Veuthey, *La pensée contemporaine* (1938, Paris, Aubier) à propos des rapports soutenus au IXe Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes, Paris, 1937).

4. ME, I, 6, p. 543-4; *Œuvres complètes*, Molitor, p. 92-94; 1934. Paris, Costes. Voir, plus haut, notre traduction.

5. Dans « M. E. Dühring bouleverse la science » *(Anti-Dühring)*, t. I, *Philosophie*, Fr. Engels développe davantage cette doctrine marxiste des « vérités éternelles ». Il y consacre son chapitre IX tout entier.

Il s'élève, à la manière de Marx, contre ce qu'il appelle « pompeuses déclarations de M. Dühring sur des vérités définitives et sans appel, souveraineté de la pensée certitude absolue de la connaissance » (p. 121). Aujourd'hui, poursuit-il, « nous nous trouvons devant la question de savoir s'il y a des produits de la connaissance humaine qui puissent prétendre à une valeur absolue et à une vérité inconditionnée » (p. 121).

en rien isolé. Au contraire, il exprime avec une entière netteté une doctrine constamment enseignée dans les écrits proprement marxistes, depuis *La Question Juive* (1844) jusqu'au *Manifeste* lui-même (1848). Elle s'amorçait, d'ailleurs, dans les écrits de jeunesse ou *pré-marxistes*. Si nous ne faisons pas état des écrits postérieurs à 1848, ce n'est pas qu'elle y ait été rétractée ou amoindrie : nullement. Elle s'y trouve formulée ou rappelée, telle que nous la connaissons maintenant, et dans sa plénitude. Seulement, outre que ces ouvrages postérieurs, — plus politiques ou économiques par leur objet que philosophiques, — revenaient moins à notre sujet précis, nous devions nous borner. Par ailleurs, nous avons jugé capital de ne pas travailler d'après des morceaux choisis ou documents de seconde main, mais en tenant compte du texte complet de l'auteur lui-même.

Est-il besoin, pour conclure notre recherche doctrinale, de réfuter cette théorie marxiste, essentielle, du fondement dernier, *totalement matérialiste* et *totalement collectiviste* de toutes les valeurs? Le faire serait construire ici une philosophie spiritualiste entière. Il faudrait reprendre ce problème, en effet central, de la pensée humaine et montrer comment elle occupe un ordre à part, son ordre propre, entre celui de la matière *(brute, vivante, animale)* et celui de la *charité* (grâce *surnaturelle*, dans la terminologie de

Il y a, certes, quelques « vérités si bien établies que le moindre doute à leur égard est synonyme de folie. Deux et deux font quatre, les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, Paris est en France... Il y a donc, malgré tout, des vérités *éternelles*, des vérités définitives et sans appel. Certes » (p. 124). Qu'en conclure? On ne s'intéresse bien aux « vérités éternelles », l'on n'en proclame de telles « que lorsqu'on a intention de conclure que, dans le domaine de l'histoire de l'humanité aussi, il y a des vérités éternelles, une morale éternelle, une justice éternelle, etc., ayant une valeur et une portée identiques à celles des vérités et des applications mathématiques » (p. 128). Or chaque moraliste nouveau déclare « que tous les fabricants de vérités éternelles qui l'ont précédé sont plus ou moins des ânes et des charlatans, qu'ils ont tous été dans l'erreur » (p. 129). Aucune des morales qui nous est prêchée, chrétienne, féodale, bourgeoise, prolétarienne, — n'est vraie, « au sens de vérité absolument définitive. Mais à coup sûr, la morale qui contient le plus d'éléments durables, c'est celle qui, dans le présent, représente le renversement du présent, l'avenir : c'est la morale prolétarienne » (p. 135). — N'y eut-il pas, dans les morales, un fondement commun immuable? — Nullement, prononce Engels, comme Marx, « jusqu'ici... la morale a toujours été une morale de classe. Qu'avec cela, dans l'ensemble, il se soit réalisé un progrès de la morale comme de toutes les autres branches de la connaissance humaine, il n'y a pas de doute » (p. 136). — Cette dernière phrase, sérieusement méditée dans un esprit d'indépendance intellectuelle, aurait dû amener Fr. Engels à reconnaître, sous les philosophies du passé, une philosophie humaine fondamentale, la *philosophia perennis*. Mais cette reconnaissance irait loin : en rétablissant le sens de l'esprit humain, des valeurs personnelles absolues dans l'ordre de la pensée et de l'action, elle ruinerait le fondement radicalement antispiritualiste du collectivisme marxiste, du communisme où l'ultime fondement des droits ou des devoirs ne dérive en rien d'un principe personnel c'est-à-dire spirituellement individuel mais de la seule collectivité.

Pascal), c'est à savoir l'ordre de l'esprit. Pascal écrit magnifiquement : « par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends »; « les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire »; « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle »; « De tous les corps ensemble, on ne saurait faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre [1] ». Ce qui est ici splendidement exprimé, il faut l'expliquer métaphysiquement, le démontrer.

Cela se peut et se doit faire en discernant dans notre pensée complète, sous-jacente à *l'affirmation explicite* d'un fait contingent, — « je pense » ou « je veux », — une essentielle *affirmation implicite*, à savoir, dans l'exemple choisi : « Je suis absolument certain de dire vrai en affirmant que « je pense » ou que « je veux ». Ici, s'avèrent d'ensemble et d'emblée, avec l'absoluité de ma certitude, celle de la vérité, et que je suis capable de l'une par l'autre. Après ce premier pas, un deuxième, que voici : dans n'importe quelle vérité particulière dont il est en quête, mon esprit, en visant *cette* vérité explicitement, vise implicitement ce par quoi en définitive est vraie cette vérité : *la* vérité par essence; dans n'importe quel bien particulier vers lequel elle se porte, ma volonté, en désirant *ce* bien explicitement, tend implicitement au bien par lequel en fin de compte est bien ce bien : *au* bien par essence. Après ce deuxième pas, le troisième : la vérité et le bien par essence ne pourraient, irréels ou fictifs, susciter, soutenir, achever notre dynamisme humain; ils sont donc réels et par essence : ils sont l'être même, l'Être, Dieu esprit parfait. Une *Critique*, une *Psychologie métaphysique* une *Théodicée* : cela se tient et se suffit. *Vérité*, *Ame humaine* et *Dieu*. — Une *Ethique* à base personnaliste s'ensuit.

Mais il ne s'agit pas ici de développer. Un système qui, de par sa thèse génératrice, tend à saper le spiritualisme philosophique est un système aberrant. Et malfaisant dans la mesure où il le sape en effet. Or, en affirmant que l'ensemble social, juridique, moral et religieux élaboré au cours des siècles par les hommes émane, *jusque dans son fond*, non pas d'un principe personnel, naturellement spirituel ou immortel et capable de s'élever jusqu'à Dieu, mais de l'asservissement économique des travailleurs, le matérialisme collectiviste de Marx tend à saper le spiritualisme philosophique. Avec quel mordant et quel total cynisme dans les

1. Pascal, *Pensées*, éd. *minor* de Léon Brunschvicg : pp. 348-9 et p. 695-697.

moyens, quel absolu mépris des personnes gagnées ou non au marxisme, partant avec quelle malfaisance il le sape en effet, une expérience déjà longue, souverainement triste, désolante, cruelle, impitoyablement destructrice de la liberté et de l'amour humains, en témoigne plus qu'assez.

Si elle se prolonge ainsi, et si des masses d'hommes se laissent ensorceler ou envoûter, c'est que les marxistes de Russie ou d'Espagne et d'ailleurs eurent beau jeu de reprocher aux maîtres et aux riches d'hier leur égoïsme de « chrétiens » sans idée ni foi sociale, sans intelligence ni amour des travailleurs, sans esprit démocratique, sans cette compréhension des humbles allant à favoriser, avec leur condition économique, leur élévation d'âme et leur capacité civique. Chrétiens si peu et si mal chrétiens! « Chrétiens » que le vrai Christ-Dieu des Évangiles, point communiste certes [1], mais incomparable Ami des travailleurs et divinement social [2], ne peut que rejeter. Perfidement exploité, le ressentiment légitime des prolétaires constitue une première explication de la contamination marxiste.

Une seconde vaut plus spécialement pour les demi-intellectuels. Elle se rattache à la théorie fallacieuse de l' « infrastructure » et des « superstructures ». Les servitudes économiques *conditionnèrent* plus ou moins largement, au cours de l'histoire, le développement culturel de l'humanité. Marx et Engels, eux, ne cessent de répéter tout autre chose, d'ailleurs sans preuve ni analyse vraiment scientifiques, à savoir que, *dans son fond*, ce développement spirituel est entièrement *déterminé* par l'oppression économique. Sophisme énorme et malfaisant que beaucoup ne savent pas résoudre!

Faute sans doute d'avoir examiné directement et de façon assez complète tout le contenu intellectuel du marxisme de Marx

1. *Mercure de France*, t. 287, nº du 1er nov. 1938, Paul Vulliaud, *La propagande mystique des communistes en* 1848, p. 604-620 : « Sous prétexte que le Christianisme a rénové le monde, on ne remarque certainement pas assez que son fondateur ne s'est point présenté en réformateur social... Assurément, la colère de Jésus s'est élevée contre les abus, sa miséricorde s'est émue en présence de la situation misérable des foules... Il n'a pas cherché à exploiter la misère du prolétariat de son temps » (p. 606 et 608). Pas une de ses invectives contre les riches « qui attaque le droit de propriété, pas une qui réclame l'égalité des conditions, ou pis encore qui ordonne de se soumettre au joug d'une règle commune. Même dans ses menaces, il n'y a aucun élément de revanche matérialiste » (p. 609).

2. Fustel de Coulanges, *La Cité antique :* « Le Christianisme »; J.-M. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ;* E. Chénon, *Le rôle social de l'Église* (Bloud et Gay, 1928, p. 27-32); Chanoine Lugan, *L'enseignement social de Jésus.* — Quant aux réalisations modernes : le livre récent, documenté, réconfortant et fort ample du R. P. Georges Jarlot, *Le Régime corporatif et les catholiques sociaux. Histoire d'une doctrine* (Flammarion, 1938).

et d'Engels, plusieurs ne voient pas que le système de *l'homme collectif* est radicalement substitué par Marx à la doctrine spiritualiste et théiste de *l'homme personnel*. Quoi qu'il en soit des intentions subjectives de son inventeur, ou du sens que l'on croirait pouvoir et au besoin devoir donner à tel ou tel texte plutôt obscur de ses écrits, si l'on ne prenait soin de le rattacher à l'ensemble par une étude génétique substantiellement complète, force est bien au plus équitable interprète d'avouer que l'humanisme *matérialiste* et *collectiviste* du marxisme objectif ne permet de trouver *ici* aucun sens à l'hypothèse d'une action révolutionnaire sans athéisme fondamental [1].

1. Pour la période de dictature prolétarienne, préparatoire à l'avènement définitif de l'appropriation communiste, Marx « ne prévoyait certainement rien d'aussi impitoyable que le régime soviétique ». (Élie Halévy, *L'ère des tyrannies*, p. 224.)

Quant au Régime communiste, il faut distinguer ce que Marx en espérait, ainsi que son ami Engels, et ce qui devait ou doit, normalement, objectivement en résulter

Marx et Engels en espéraient une humanité nouvelle, reconquise, sur l'*aliénation* cosmique et économique, par suite, « culturelle », en vertu d'un travail tout humanisé de tous pour chacun et de chacun pour tous : travail résultant de l'appropriation, par la collectivité entière, des moyens de production et d'échange. Dans *La main tendue. Le dialogue catholique-communiste est-il possible* (Grasset, 1937), le R. P. G. Fessard commente avec vigueur quelques pages à la fois difficiles et suggestives d'*Économie politique et Philosophie* (ME, I, 3, p. 111-126).

Ces pages définissent le *communisme comme adéquation du parfait naturalisme à l'humanisme et du parfait humanisme au naturalisme* (*La main...*, p. 222). En effet, au sens de Marx, « la *société* est l'unité essentielle accomplie de l'homme avec la nature la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature » (ME, I, 3, p. 116, l. 14-18).

Dans cet homme *ressuscité* pour qui serait résorbée « toute opposition entre lui et les autres, entre lui et la nature », le R. P. G. Fessard veut voir *un être surnaturel*, fruit de la *véritable histoire surnaturelle de l'homme* ou du « Corps mystique du Christ » (*ibid.*, p. 224-5). Il veut voir en lui l'homme céleste du *neque nubent, neque nubentur* (Mt. xxii, 30). Les textes de Marx n'auraient aucun sens raisonnable si, à son insu bien sûr, ils ne signifiaient pas ce grand humanisme chrétien.

Comme on l'a montré, au cours du présent exposé, le but visé là par Karl Marx est bien un humanisme naturaliste : l'homme, si bien maître enfin de la nature et de soi, qu'il se crée lui-même, ce qui élimine jusqu'au problème de Dieu et rend inutile tout athéisme dogmatique. Mais, justement, comment cet homme marxiste, feuerbachien plutôt qu'hégélien, comment ce prétendu Dieu, fort exactement décrit par le R. P. G. Fessard (*ibid.*, 223 ss.), pourrait-il coïncider avec l'homme surnaturellement chrétien du Corps mystique? Comment, préciserons-nous, n'exclurait-il pas *absolument* jusqu'à l'homme de l'humanisme spiritualiste et théiste? Explicitement et implicitement, le *marxisme objectif* exclut cet humanisme théiste, *a fortiori* l'humanisme chrétien.

Nous accordons volontiers à André Gide qu'un « impérieux besoin de justice » (*Retouches...*, p. 36, note 1) a inspiré Marx et Engels dans leur action ou dans leur œuvre et qu'ils espéraient, du régime communiste de demain, une humanité substantiellement parachevée. Mais en s'efforçant de toutes manières à ruiner en les vouant effectivement à un mépris haineux, avec l'homme spirituellement ou personnellement moral, l'homme à la fois humblement et fièrement religieux, ils préparèrent les voies à cette *monstrueuse dépersonnalisation* de la personne humaine qu'a opérée et qu'opère, en Russie, en Espagne, ailleurs encore, le marxisme en action.

Voilà pourquoi, au terme de cette recherche entreprise avec un certain espoir et conduite avec ce fonds d'humaine sympathie indispensable entre hommes, nous sentons profondément la justesse et la justice de la réponse envoyée par M. Gabriel Marcel à la *Revue marxiste* (1929)[1], dont l'enquête était formulée en ces termes : « Quelles sont vos objections contre le communisme? » En voici le texte[2] ».

« Vous avez bien voulu me demander quelles étaient mes objections contre le communisme. Il m'est difficile de vous répondre, tant la résistance que mon être lui oppose est globale et en quelque sorte charnelle; je sens très nettement que les arguments que je pourrai donner n'en seront qu'une traduction non seulement partielle, mais déformante. Voici pourtant ce que je peux dire : le communisme, outre qu'il s'appuie presque inévitablement sur une philosophie de l'histoire que je considère comme fausse, m'apparaît comme incompatible par essence avec toutes les valeurs qui rendent à mes yeux la vie digne d'être vécue et qui sont toutes liées avec un certain sens de la primauté de la personne...

Ce reniement à soi-même m'est impossible et m'est interdit : le jour où je le consentirais, je n'aurais pour moi que du mépris. Je déteste le communisme parce que la tyrannie me fait horreur et, plus que toute autre, une tyrannie anonyme émanant non plus d'un individu, mais d'une collectivité irresponsable et qui se prend elle-même pour objet d'adoration. Oui, c'est peut-être cette autolâtrie qui me répugne le plus...

Ce n'est pas tout. Le communisme... ne me paraît apporter aucun remède à la maladie centrale de notre temps : il accepte le machinisme, c'est-à-dire l'inhumanité. Et voilà le mot qui exprime le mieux ma pensée : le communisme est inhumain, il repose au fond sur un pessimisme radical, que nul principe, nulle foi ne permet de transcender effectivement. L'ordre qu'il prétend instaurer est fondé je ne dis même pas sur l'anéantissement, mais sur la négation stricte de la conscience. Je vois là pour ma part une régression, par delà tous les types échelonnés de structure sociale que nous révèle l'histoire, vers je ne sais quelles agglomérations animales. Dans le monde qu'il veut appeler à l'être les mots perdent leur sens et il n'y a plus place en lui pour la justice, ni pour la pitié, ni pour la charité.

Une promiscuité de cadavres, une promiscuité de bouge et de

1. « Revue mensuelle », Paris, « Les Revues », 47, rue M.-Le Prince (VIe).
2. Nous n'en omettons que trois passages, très brefs, dont le sens précis ne nous est pas totalement évident.

fosse commune, tel est le souverain bien qu'il nous propose. Je vous avoue que je m'en détourne » (p. 379-380).

Non seulement le léninisme ou le stalinisme, mais le communisme marxiste objectif me paraît, dans la mesure où il se réalise et se réalisera, même sans violences accidentelles et de surcroît, véritablement mériter cette condamnation, ce mépris et ce dégoût. Un marxiste authentique n'a plus ce qu'il faut de vie intérieure, de vraie vie personnelle pour se poser le problème de Dieu!

Vals. B. ROMEYER.

VALEUR ET PLUS-VALUE

Théorie scientifique de l'exploitation du travail par le capital.

Quand on aborde les théories marxistes de la valeur et de l'exploitation, on a peine à se défendre d'une certaine gêne : cette impression de ridicule qu'on éprouve à porter des vêtements démodés. Plus-value, surtravail, qui en parle? On n'y croit plus guère [1]. Marx, à la fin de sa vie, s'en défendait; du moins il assouplit tellement la thèse, qu'elle ne démontrait plus grand'chose. Et c'est donner au système une base trop étroite. Le dogme fondamental de la doctrine communiste, qui justifie, explique et nécessite la lutte des classes et la révolution prolétarienne, le nœud essentiel du régime capitaliste, le *primum movens* de l'économie bourgeoise, l'exploitation du travail par le capital, se trouverait condensé dans cet unique *moment* du processus de production : l'achat, à son prix, de la force de travail, cette unique valeur qui produise de la plus-value [2]?

Mais les communistes n'ont pas dit cela! Ils ne le pensent plus! La plus-value est partout : dans la rente différentielle analysée par Ricardo, dans la rente de situation révélée par Henry George, dans les variations spéculatives que fustigeait Proudhon, dans

1. Cf. S. Hook, *Pour comprendre Marx :* « Sauvez-la, disent quelques révolutionnaires, convaincus dans leur for intérieur qu'elle n'est pas scientifiquement défendable, parce que c'est un cri de ralliement efficace pour pousser les travailleurs à l'action... Cette théorie... est un de ces mythes nécessaires qui surgissent pour satisfaire le besoin général d'une doctrine qui renforce par la logique, les aspirations pressantes de l'esprit » Pp. 181-182.

2. Cf. Aftalion, *Les Fondements du Socialisme :* « On sait comment cette théorie, après avoir été exposée avant Marx par plusieurs écrivains, fut présentée par ce dernier avec un succès si éclatant, qu'elle est apparue désormais comme étant spécifiquement marxiste. On sait aussi comment elle a été victorieusement réfutée par la science contemporaine. On peut même dire quasi abandonnée par Marx lui-même, qui, dans le III[e] volume de *Capital*, a fini par la conduire à des développements tels qu'ils en sont comme la négation » P. 3, cf. p. 6.

cette prime que donne aux richesses réelles la durée, en ces temps d'effondrements monétaires [1]. Les antagonismes sociaux, qui opposent employeurs et employés, dressent les uns contre les autres bailleurs et preneurs en tous contrats, propriétaires et locataires, consommateurs et producteurs, agriculture et industrie, population active et classes épargnantes. Bourgeoisie, prolétariat : cette imagerie d'Epinal est jeu d'enfants [2]. Qu'est-ce qu'un prolétaire? un bourgeois? où rencontrer cet homme, qui ne vivrait que du travail d'autrui, cet autre, qui ne serait que travailleur exploité? Tout le monde est exploité; y compris la ménagère, femme de rentier, d'employé, d'agriculteur ou d'ouvrier qui paie plus cher aujourd'hui telle étoffe, parce qu'elle a dû incorporer dans son coût de revient l'incidence de rendements ridicules dans les travaux de fabrication.

Il faut pourtant vider cette querelle. Ce n'est pas trahir le communisme d'en faire la théorie scientifique de la révolution prolétarienne. Cette révolution a sa doctrine, la lutte des classes, et celle-ci a son dogme, l'exploitation. Une fois pour toutes : que contient ce mot : exploitation? C'est une conviction, douloureusement sentie. Est-ce un fait? Est-ce un postulat? Est-ce un mythe [3]? Tout cela, et quelque chose encore? Qui sait, un complexe, que révélerait la psychanalyse bien conduite du sentiment prolétarien? Nous voudrions, dans les pages qui suivent, discerner comment Marx, en possession de la doctrine de la lutte des classes, l'a voulu justifier scientifiquement par une théorie de la valeur; comment ses disciples immédiats, puis lointains, l'ont interprétée; ce qu'il en reste; et pourquoi, les fondements scientifiques ayant été rejetés, la thèse demeure avec cette force, qui soulève les masses dans un grand espoir eschatologique, dans un élan religieux de ferveur mystique.

I

On a coutume, depuis quelques années, d'expliquer les œuvres classiques de la maturité par les écrits inédits du jeune Marx. On comprend mieux, en effet, les conceptions plus nuancées d'un

1. Cf. Ludwig von Mises, *Le Socialisme*, p. 376, sv.

2. Cf. Aftalion, *loc. cit.*, p. 4; Cornélissen, *Théorie de la valeur*, p. 137 et sv., 140, 141.

3. Cf. Aftalion, *loc. cit.*, p. 295 : « du marxisme, on ne retient que ce qui pousse à l'action immédiate, la conviction de l'exploitation de la classe ouvrière, le principe de la lutte des classes, la foi en la mission historique du prolétariat. On néglige le reste ». — Cf. Ch. Turgeon, *Critique de la théorie socialiste de l'histoire*, p. 1. Cornélissen, *loc. cit.*, p. 187.

auteur déjà mûri, quand on sait quels enthousiasmes ont passionné sa jeunesse. Si la pensée fléchit en quelque endroit, on y peut reconnaître les derniers feux d'un ancien amour. Et les études se sont multipliées sur les années d'apprentissage de K. Marx à l'école hégélienne. Pour des raisons diverses, telle ne sera point notre méthode. Lequel d'entre nous aimerait voir opposer, comme sa *vera mens*, aux patientes recherches de sa quarantième année, ses élucubrations d'étudiant?

Mais surtout — Engels le confirme — les écrits antérieurs au *Manifeste* sont œuvre du philosophe dialecticien, épris de sa technique, et qui prétend reconstruire une philosophie de l'histoire. Ainsi la *Misère de la Philosophie*, et le *Manifeste* lui-même. Cependant les conclusions en étaient mises en doute, au nom de la science, par les savants de l'économie politique. Grave accusation, en cet âge du scientisme triomphal, et de la philosophie positiviste. Cette clé, que Darwin avait découverte pour expliquer les transformations animales en histoire naturelle, qui, en ethnologie, introduisait Morgan dans les arcanes de l'évolution familiale, Marx ne la pourrait-il utiliser pour expliquer scientifiquement aux cuistres de l'économie, la vérité mise en évidence par le matérialisme historique [1]? De philosophe il allait se faire économiste. De cette ambition est sorti le *Capital*. Et c'est l'objet de notre étude.

Ceci en outre. Nous cherchons comment la théorie de la plus-value dirigea l'évolution du communisme. Ce n'est pas assurément dans les inédits, mis à jour il y a quelques années seulement, que nous le découvrirons. Le Marx qui forma le marxisme est celui qui a été lu, étudié, commenté; sur lequel on a pris des attitudes opposées, bataillé : Bernstein contre Kautsky; Labriola, Croce, Sorel, contre Pareto; Benoit Malon, Jaurès contre Jules Guesde; Ramsay Mac Donald et Rosa Luxembourg, Marcel Déat et Henri de Man ont aussi leur mot à dire, aussi bien que Lénine.

Enfin — last not least — la doctrine s'est affranchie de son auteur et vécut de sa vie propre. Marx n'a d'intérêt que pour l'avoir inventée. Et si, à travers des liturgies si diverses, toujours le culte s'adresse à lui, d'où vient qu'il ait pu être l'objet d'interprétations si variées? Nous rejoignons la question tout d'abord posée. L'exploitation du travail par le capital est-elle une affirmation métaphy-

1. Cf. F. Ramsay McDonald, *Le socialisme et la société*, p. 153 : « Le Socialisme ne put se placer sur une base définitivement scientifique, qu'après que Darwin eut consacré toute sa vie à l'étude des connaissances humaines... Le socialisme, considéré comme une organisation désirable de la société, est une idée que les recherches scientifiques ont éclairée et appuyée, non créée. »

sique, une déduction de l'esprit? Est-ce une constatation scientifique imposée par l'analyse des faits? Est-ce un mythe? Idée-force, toute chargée d'affectivité sociale, irréductible en formules, plus proche de l'intelligence instinctive des masses que de la raison discursive des philosophes, d'autant plus puissante qu'elle exprime ce qui, dans la mentalité prolétaire, est prérationnel, immédiat jaillissement du torrent vital? Par qui expliquer Marx? Hegel, Ricardo ou... Bergson[1]?

II

Sur la tombe de Marx, Engels attribuait au défunt deux mérites, « qui peuvent suffire à une vie ». « Comme Darwin a découvert la loi qui régit l'évolution de la nature organique, Marx a découvert celle qui régit l'évolution de l'histoire humaine... Mais ce n'est pas tout. En découvrant la plus-value, il a introduit la lumière dans les ténèbres que l'économie bourgeoise et les critiques socialistes n'avaient pu encore éclairer [2] ».

Mesurer par des quantités de travail incorporé la valeur des choses, se heurter à l'énigme des salaires, qui précisément ne varient pas avec la productivité du travail, au paradoxe du profit capitaliste, apparemment prélevé sur la part du travailleur et nécessaire cependant, c'était, d'Adam Smith à Malthus et Ricardo, tradition constante, vieillie d'un demi-siècle. La richesse des individus comme des nations, pensait le premier, est du travail en réserve. Être riche est pouvoir se procurer les besoins et les agréments de la vie. Pas directement par son propre effort, mais avec le fruit de son travail on peut acheter le produit du travail d'autrui. De même qu'on accumule l'électricité dans des plaques de plomb, pour l'utiliser ensuite en lumière ou en force, de même on accumule du travail dans de l'or, pour acheter ensuite avec cet or ce que produisirent les autres en travaillant. « Ainsi la valeur d'une denrée quelconque pour celui qui la possède et n'en use pas, est égale à la quantité de travail que cette marchandise lui permet d'acheter ou de commander. Le travail est donc la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise [3] ».

1. Sur l'influence hégélienne, voir, dans le présent *Cahier*, l'étude de M. Alexandre MARC. Cf. MCDONALD, p. 155 et sv.; — O. RUHLE, *K. Marx*, p. 17 : « Il n'avait parcouru Hégel qu'à vol d'oiseau, et ne connaissait guère que des fragments de sa philosophie ». — A. CORNU, *K. Marx, l'Homme et l'Œuvre*. CORNELISSEN, *Théorie de la valeur*, p. 149-150.

2. Cité dans O. RUHLE, *op. cit.*, p. 384.

3. A. SMITH, *La Richesse des Nations* (Édit. Guillaumin), p. 38. — Cf. *Chap. V* en entier : « Du prix réel et du prix nominal des marchandises, ou de leur prix en travail et de leur prix en argent ».

Voilà qui est acquis. Si, en vertu d'une tradition pas encore dépassée, la valeur est intrinsèque aux choses, immuable comme leur nature même, elle est faite à son tour du travail qui s'y trouve incorporé. Mais alors il faut accepter cette affirmation, que « le travail ne varie jamais dans sa valeur propre [1] », ou que « des quantités égales de travail doivent être dans tous les temps et dans tous les lieux d'égale valeur ». Ce qui ne va pas sans difficultés, car le travail a son prix de marché, et les salaires, qui l'expriment, sont fort mobiles, au gré de l'offre et de la demande. On répondra que les salaires traduisent en monnaie, valeur nominale, ce que possède le travail en valeur réelle. Mais tout l'effort serait vain, et ruinée la doctrine, si de l'ordre nominal à l'ordre réel aucune continuité n'apparaissait. Il n'importe pas que le taux en argent des salaires varie avec le prix en argent des marchandises, mais que soit discernable, mesurable, ce fondement objectif immuable, où ramener l'universelle relativité des valeurs.

Il est vrai, dit Smith, que les salaires obéissent à la loi d'offre et demande. Mais ils s'efforcent de payer la durée, l'habileté, la difficulté du travail considéré, qui est sa valeur réelle. Et ils y parviennent à peu près « d'après cette grosse équité, qui, sans être fort exacte, l'est bien assez pour le train des affaires communes de la vie [2] ». Mais la durée, c'est de la peine prolongée. L'habileté professionnelle, c'est de la peine accumulée; elle résulte en effet des efforts d'apprentissage, d'étude, d'expérience, etc. Nous avons maintenant cette mesure et cet étalon cherchés, base de toutes nos appréciations. « Il parait évident que le travail est la seule mesure universelle, le seul étalon qui puisse nous servir à comparer les valeurs des différentes marchandises, à toutes les époques et dans tous les lieux [3] ». Comme il y a une unité de longueur qui mesure toutes les longueurs, il y a une unité de cette peine, que l'on se donne, pour éviter d'autres peines, ou se procurer des agréments. On remarquera l'humanisme : l'homme est bien la mesure des choses. Mais il faut supposer maintenant que cet atome de peine est commun à tous les hommes, apprécié par tous de la même façon, dans tous les temps et dans tous les lieux; que le même homme, dans tous les instants de sa vie, estime de la même façon son avantage ou sa peine.

A. Smith est bien obligé d'avouer qu'il n'a pas exactement ce qu'il cherchait. Il n'y a pas de commune mesure entre l'effort

1. *Ibid.*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 40.
3. *Ibid.*, p. 47.

demandé par le travail, et sa productivité. Au contraire, le progrès humain veut que le travail soit de moins en moins pénible, et de plus en plus fécond. Faudra-t-il mesurer par autre chose l'étalon universel des valeurs? Trouverons-nous quelque part l'unité, l'atome de productivité? Et loyalement, sans trop se préoccuper des contradictions, le père de l'économie classique se rappelle que le blé possède, doit avoir, un coût de production sensiblement constant, dans l'espace et dans le temps, depuis Auguste. Et voici que la productivité en blé mesure la valeur de l'étalon des valeurs [1].

III

L'apparition des machines a provoqué ces scrupules. La théorie de Ricardo sera un industrialisme enthousiaste. Il est évident pour lui que le travail mécanique, à mesure qu'il se développe, a ce double avantage de refouler l'effort manuel : il y aura de moins en moins de travailleurs, travaillant de moins en moins longtemps; et d'augmenter indéfiniment le profit industriel et par suite le bonheur humain. Car la productivité centuplée du travail mécanique met à la disposition des hommes des richesses en centuple abondance [2].

Cela veut explication. De Smith, Ricardo a conservé que le travail incorporé mesure la valeur des choses. Il n'est point vrai cependant qu'il en soit immuable étalon. Il faudrait dire alors que des quantités égales de marchandises payent des temps égaux de travail, ce qui n'est pas. Mais il demeure exact que la durée, le *quantum* de travail incorporé, comme dira Marx, est base d'appréciation [3]. Ce qu'il faut traduire ainsi. On tiendra compte, pour estimer la productivité d'un travail, de la qualification professionnelle de l'ouvrier, de son habileté, de l'équipement technique dont il dispose. Mais les techniques industrielles varient simultanément. Si aujourd'hui il faut dix fois plus de travail pour fabriquer une pièce de drap qu'une pièce de toile, dans vingt ans, *caeteris mutatis*, il en sera de même. La valeur, qui est *proportion*

1. *Ibid.*, p. 44, p. 47. Sur les lois générales des salaires et la théorie des *Fonds de salaires*, cf. *ibid.*, liv. I, ch. VIII.

2. RICARDO, *Principes d'Économie politique*, liv. I, ch. IV : « L'emploi des machines et des capitaux fixes modifie considérablement le principe qui veut que la quantité de travail consacré à la production des marchandises détermine leur valeur relative ». Cf. p. 19, p. 27.

3. *Ibid.*, ch. I.

entre les choses et n'est que cela, reste constante. Constante aussi, la raison de cette proportion, qui est le travail incorporé[1].

Première batterie livrée à Marx. Et voici la seconde. Elle en découle immédiatement : « une économie dans le travail ne manque jamais de faire baisser la valeur d'une marchandise[2] ». Dans le procès de fabrication nous distinguerons deux parts : celle qui revient au travail immédiat, celle qui revient aux machines. Toujours en effet l'ouvrier collabore avec les installations, l'un soutenant l'autre, et les deux activités se fécondent mutuellement. Seulement, il y a entre l'une et l'autre cette différence : tandis que le travail humain a par lui-même une productivité sensiblement constante, l'équipement mécanique, qui le corrobore, a de lui-même et lui donne une productivité croissante[3]. En effet, si la valeur acquise par les marchandises est du travail incorporé, en fin de journée, l'ouvrier qui conduit cette machine a bien donné dix heures, mais elles sont intégralement consommées. Pour les dix heures qu'il fournira demain il faudra lui payer un nouveau salaire égal à celui d'aujourd'hui. La machine au contraire, qui aujourd'hui tourna tout le jour, demain reprendra sans frais nouveaux, et les jours suivants, jusqu'à complète usure. Frais d'entretien, amortissement du capital engagé, voilà toute la dépense. Plus donc dans une entreprise augmente la part du travail cristallisé, diminue la part du travail vif, plus augmente le rendement total[4]. Si nous appelons capital fixe celui qui paie les machines, les installations, l'industrialisation, et capital circulant celui qui paie les salaires ouvriers, il en faut conclure que le bénéfice ira croissant, à mesure qu'augmentera la part des capitaux fixes au détriment des capitaux circulants, le taux du profit capitaliste au détriment des salaires distribués.

Marx retiendra cette formule. Il ajoutera simplement que le travail vif est seul fécond. Cette productivité des machines est d'emprunt. Le capital qui les paya est lui-même du travail cristallisé; il a été prélevé sur un effort antérieur et mis en réserve. S'il produit, cette fécondité ne lui appartient pas. Les morts ne travaillent pas. Le profit capitaliste est prélèvement gratuit sur le travail social.

Mais, dit Ricardo, à mesure que la production s'industrialise, elle devient plus généreuse. Si dix heures de travail nu, par exemple,

1. *Ibid.*, ch. II.
2. *Ibid.*, p. 18.
3. Cf. *ibid.*, p. 22.
4. Cf. *ibid.*, ch. V.

rendaient dix mètres de toile, dix heures de travail équipé rendront n fois dix mètres de toile, ce coefficient n, qui exprime l'équipement, étant lui-même progressif. Mais comme c'est toujours le quantum, la durée du travail incorporé qui mesure la valeur des marchandises, les prix unitaires vont s'abaisser à proportion : le machinisme abaisse le coût des subsistances [1]. Les hommes travaillent de moins en moins et vivent toujours à meilleur compte.

C'est livrer à Marx une troisième batterie. Si on définit la valeur des choses par le quantum de travail incorporé, et si on mesure le salaire naturel par le coût de subsistance de l'ouvrier, il faut maintenant dénouer cette énigme. Pourquoi, à mesure que l'heure de travail humain produit des marchandises en quantité plus abondante, ne donne-t-elle pas à l'ouvrier, pour sa subsistance, des biens plus copieux? Doublement odieux cette fois devient le profit capitaliste, si d'une part il est droit d'aubaine prélevé sur le travail social passé, et si d'autre part il est exploitation du travail humain présent : exploitation de la faim [2].

Le travail est une marchandise comme toutes les marchandises. Comme toutes, il a son prix naturel, et comme toutes son prix courant. Prix courant, prix de marché : ce sont les salaires. Prix naturel, c'est la subsistance de l'ouvrier [3]. Marx acceptera ces définitions ricardiennes. Mais quelle est donc cette étrange marchandise, la seule dont le prix courant et le prix naturel ne se commandent pas mutuellement, mais soient hétérogènes? Le travail a donc deux valeurs : l'une la plus basse, exprimée en salaires, décaissée par le capitaliste, reçue par l'ouvrier : prix naturel du travail, il permet à ce dernier de subsister. L'autre, plus élevée, est fournie par l'ouvrier, incorporée dans la marchandise, encaissée par le capitaliste après vente du produit : c'est la durée effective de ce même travail. Ou alors, il faut continuer le raisonnement. Si le quantum de travail incorporé mesure toute valeur, les salaires payés expriment, eux aussi, un quantum de travail incorporé. Lequel? Celui qui fut nécessaire pour faire vivre l'ouvrier, reconstituer ses forces, et l'amener aujourd'hui sur le marché d'embauchage? C'est bien cela qu'achète le patron, à sa vraie valeur, pour l'employer et l'incorporer dans sa marchandise. Alors, le quantum de travail, le nombre d'heures qui furent nécessaires pour amener aujourd'hui cet ouvrier à sa tâche, et le nombre d'heures qu'en

1. Cf. *ibid.*, p. 68.
2. Sur les variations relatives des salaires et des profits en thèse ricardienne, cf. p. 69 à 72.
3. *Ibid.*, p. 67.

échange de son salaire il fournira au capitaliste, seraient-ils inégaux? Et dans les deux sens le salaire est un juste prix? Quel est cet escamotage [1] ?

IV

Marx ne paraît pas s'être aperçu tout d'abord de la puissance de feu qu'il pourrait tirer de l'arsenal ricardien. Plutôt, disciple trop fidèle, il accepta la doctrine et n'en soupçonna point les incohérences. N'ayant pas vu le problème, il ne le résolvait point.

Engels, dans les préfaces qu'il donne à la *Misère de la Philosophie* et à *Travail salarié et Capital*, cherche à dissimuler, sous une imprécision de vocabulaire, la confusion des idées. Il n'y parvient aucunement. « La théorie ricardienne est, comme Marx le fait entendre, fausse économiquement parlant [2] », écrit-il. Mais non. En 1847, Marx l'estimait juste, et le disait [3]. Quand Proudhon cherchait à introduire dans la valeur *constituée* des considérations d'utilité, il lui opposait, références en mains, les formules ricardiennes [4]. « Toute économie dans le travail ne manque jamais de faire baisser la valeur des choses »... « Nous avons regardé le travail comme le fondement de la valeur des choses ». Trois pages plus loin, après avoir établi que *la valeur* du travail, comme de toute marchandise, est mesurable par le *quantum* de travail incorporé, il accepte, les yeux fermés, la position de Ricardo. Ce *quantum*, en effet, c'est « tout juste ce qu'il faut de temps de travail pour

1. La *loi d'airain* est exprimée par LASSALLE, *Capital et Travail*, pp. 228 et sv. « Tout l'excédent du produit du travail sur l'entretien nécessaire usuel chez le peuple revient au Capital. C'est la prime du Capital » (p. 238). Sur Marx polémiste (et ses rapports avec Lassalle), cf. O RUHLE, *op. cit*, p. 253 : « La clairvoyance géniale de Marx faisait faux bond toutes les fois que l'apparition d'un rival à sa taille troublait la paix de son esprit... Marx n'était pas un joueur d'équipe.... Il ne pouvait se battre que comme général en chef. Il ne pouvait vaincre que dans le rôle de héros. C'était un aigle solitaire sur le sommet d'un roc glacé ».

2. Préface à *Misère de la Philosophie*, p. 12. — La Préface est datée de Londres, 25 octobre 1884. Dans la Préface à *Travail salarié et Capital*, Engels avoue candidement les libertés qu'il prend avec le texte de Marx. « Les écrits parus antérieurement au premier fascicule de *Contribution à la Critique de l'Économie politique* diffèrent sur certains points de ceux qu'il écrivit à partir de 1859. Ils renferment des expressions et des phrases entières qui, par rapport aux ouvrages postérieurs, apparaissent comme confuses et comme erronées... ». [Dans une édition destinée au grand public]... « il ne serait pas venu un seul instant à l'esprit d'y changer un seul mot. Il en est autrement lorsque la réédition est destinée, on peut le dire, presque exclusivement à la propagande parmi les ouvriers... Je dis donc au lecteur : voici la brochure, non point telle que Marx l'a rédigée en 1849, mais approximativement telle qu'il l'aurait écrite en 1891 ».

3. « La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle » (*Misère de la philosophie*, p. 64).

4. *Ibid.*, p. 64 sv.

faire vivre le travailleur et lui permettre de propager sa race [1] ».

Voilà qui est grave. D'une telle conception ne pourront jamais sortir ni le matérialisme historique, ni la révolution prolétarienne. On peut corser la thèse en ramenant à du travail simple le travail équipé et complexe. On peut démontrer que, grâce au machinisme, le travail humain devient de plus en plus productif, et se dévalorise automatiquement [2]. On peut ajouter que la valeur des choses est mesurée non par le temps qui fut effectivement employé à les produire, mais par le minimum de travail qu'elles requièrent [3]. Qu'on retourne sous tous les angles ces propositions, il n'en sortira jamais que la loi d'airain, formulée par Lassalle, mais qui, loin de conduire à la catastrophe, garantit le *statu quo* [4]. Il est clair en effet que si demeure constant le rapport entre la valeur des choses et le quantum de travail d'une part, d'autre part entre le prix du travail et le coût des subsistances, toujours l'ordre actuel restera ce qu'il est. L'industrie capitaliste trouvera sur le marché du travail exactement la quantité de main-d'œuvre dont elle a besoin : les lois de population, ébauchées par A. Smith, établies par Malthus, perfectionnées par Ricardo, jouent absolument. La *Misère de la Philosophie* s'achève sur une vision de révolution prolétarienne et de société sans classes [5]. Rien, jusqu'à présent, n'y conduit.

V

Le *Manifeste communiste* apporte une solution, mais par une tout autre voie. La révolution prolétarienne est fatale, la *catastrophe* est conclusion nécessaire de la concentration capitaliste; et celle-ci est imposée par la concurrence [6]. Il faut, en anarchie libérale, vaincre ou périr. Ceux-là survivront qui disposent des installations les plus puissantes, capables, par la production de masse, d'abaisser les coûts de revient unitaires : concentration industrielle. Mais ces matériels reviennent de plus en plus cher, et supposent une puissance financière accrue : concentration capitaliste. Ils groupent, d'autre part, dans des usines géantes un personnel de plus en plus nombreux, compact et uniforme : concentration démographique [7].

1. *Ibid.*, 67.
2. *Ibid.*, p. 87.
3. *Ibid.*, p. 89.
4. Cf. ANDLER, Commentaire au *Manifeste du Communisme*, n° 15, p. 110 et sv.
5. *Misère de la philosophie*, p. 250.
6. Cf. *Manifeste*, édité par ANDLER, n° 32.
7. *Ibid.*, n° 37.

De ce mouvement résultent l'éviction progressive de la petite et moyenne industrie, par suite la prolétarisation de la petite bourgeoisie, et, provenant de ce même élément, la création, puis l'inflation constante, de l'armée de réserve du prolétariat. Si on suppose que ce schème est universel et fatal, qu'il se reproduit le même, toujours amplifié, dans toute l'économie, agriculture, industrie, commerce, oui, la catastrophe est inévitable. Supposition gratuite, que l'événement a démentie depuis longtemps, mais qui devait sourire, en 1848, au tempérament prophétique de Marx.

Seulement, la difficulté est entière, de concilier ceci avec la thèse de l'exploitation par la plus-value [1]. L'*armée permanente* du prolétariat, cette race que la loi d'airain condamne à sa perpétuelle misère, n'est pas capable de faire la révolution. Elle sera toujours, en nombre et en qualité, ce dont l'industrie capitaliste a besoin. « Ils peuvent mourir en toute tranquillité, leur classe ne périra pas. » Mais comment l'*armée de réserve* est-elle possible? Prolétarisation de la petite bourgeoisie? Mais si le mécanisme de la valeur veut que

1. Andler a très bien vu la difficulté. En 1847, Marx est ricardien. La loi d'airain, comme il la conçoit, est dérivée de la théorie du fonds des salaires. Elle est donc inspirée du *Principe de la population* de Malthus. La courbe des salaires est déterminée, en hausse par la concurrence entre employeurs, en baisse par la concurrence entre ouvriers. Mais comme il y a un maximum déterminé par le coût marginal de production, il y a un minimum, déterminé par l'utilité marginale du travail. Ce principe ajuste nécessairement le volume du prolétariat aux possibilités de l'industrie. Il ne saurait précipiter la *catastrophe.* La raison en est que Marx a introduit ici, pour mesurer la valeur du travail ouvrier, à côté du coût de production, l'*utilité,* ce qui fait éclater le système.

On est conduit à la *catastrophe* par la considération de l'*armée de réserve* du prolétariat, conception proudhonienne adoptée par Engels. C'est le machinisme qui dépouillant au profit de la grosse industrie la classe artisanale, jette sur le marché du travail un prolétariat nouveau, sans travail et sans salaire. Cette *réserve permanente* s'ajoute aux *réserves intermittentes,* issues de crises périodiques. Vient un moment où la société bourgeoise ne peut plus porter ces charges nouvelles; où d'autre part la misère accrue fait éclater des colères plus violentes, la rupture est inévitable.

Mais le *Manifeste* contient en germe une troisième tendance, d'origine blanquiste, et qui fait échec à la théorie catastrophique : c'est la thèse de la révolution permanente. La catastrophe n'est possible que si la société est réduite à deux classes, contradictoirement opposées suivant le schème hégélien : possédants contre non possédants; familles à base d'intérêts contre familles issues de simple prolification; créateurs de l'ordre étatique et juridique bourgeois, contre le prolétariat, victime de cet ordre juridique. Ce schème est impossible si les classes moyennes subsistent et se défendent vigoureusement contre l'éviction capitaliste. Petits bourgeois et paysans deviennent alors les alliés au moins provisoires du prolétariat dans son attitude revendicatrice.

Le Capitalisme peut être détrôné par leur effort conjugué. Alors la *révolution permanente* est installée; elle ne saurait conduire à la dictature du prolétariat. Il faut que le Communisme, agitant les masses en permanence, parvienne à constituer, à côté de l'officielle social-démocratie petite bourgeoise, un pouvoir officieux prolétarien. (Cf. Commentaire d'Andler, p. 106 et sv.)

tout entrepreneur, automatiquement, dès là qu'il emploie du travail salarié, pompe de la plus-value, il est nécessaire que le petit bourgeois s'enrichisse. L'anarchie libérale conduit aux crises, et détruit les affaires moins solides? Elle ne détruit pas le capital constitué. Au contraire, et tel fut le mouvement durant la seconde moitié du XIXe siècle, l'industrie de plus en plus concentrée requiert des capitaux de plus en plus puissants, mais elle élargit ses bases. A l'entreprise individuelle ou familiale s'ajoute la société de capitaux. Et le capital social des établissements gigantesques est fait des plus petites coupures : actions de cent francs, une livre, un dollar.

Le *Manifeste* ne parvient pas à concilier les deux thèses de la plus-value et de l'armée de réserve. C'est dire, mais nous ne retiendrons pas cet aspect, qu'il ne parvient pas à trancher entre la *catastrophe* et la *révolution permanente*, entre l'alliance avec la petite bourgeoisie, exploitée et la lutte contre toute bourgeoisie exploitante. Andler l'a noté à bon droit dans son commentaire. « Le prix d'une marchandise, est-il écrit, — et le travail est une marchandise — équivaut aux frais qu'il coûte de la produire. » Bien, c'est la tradition ricardienne. « C'est pourquoi, à mesure que le travail devient plus rébarbatif, le salaire diminue. » Pourquoi? Si le travail vaut ses frais de production, « un ouvrier mange-t-il moins, demande Andler, parce qu'il est d'esprit dégradé ou se livre à une besogne ennuyeuse? » A moins que — Andler suggère l'hypothèse — la loi de concurrence ne joue ici comme partout : concurrence entre patrons, hausse des salaires; concurrence entre ouvriers, baisse des salaires. Mais alors, qu'on l'accepte ou non, on a réintroduit dans la valeur un élément qu'on n'y voulait point admettre : l'*utilité*.

VI

Le mystère est à peu près éclairé par la préface d'Engels à *Travail salarié et Capital*. « Cette brochure parut... à partir du 4 avril 1849. Les conférences que Marx fit en 1847 à l'association des ouvriers allemands de Bruxelles en forment la base [1] ». Et ceci, qui est capital : « Les écrits parus antérieurement... à 1859, diffèrent sur certains points de ceux qu'il écrivit à partir de 1859. Ils renferment des expressions et des phrases entières qui, par rapport aux ouvrages postérieurs, apparaissent comme confuses et comme erronées ». Aussi bien, comme il ne s'agit point d'une édition critique, destinée au grand public, mais d'une brochure de propagande, aux intentions

1. *Travail salarié et capital*, préface.

de la classe ouvrière, Engels va la publier « non point telle que Marx l'a rédigée en 1849, mais approximativement telle qu'il l'aurait écrite en 1891 ». L'avertissement vaut d'être noté, mais voici plus important. « Mes modifications tournent d'un seul point. Dans l'original, c'est son *travail* que l'ouvrier vend au capitaliste pour son salaire; d'après le texte actuel, il vend sa *force de travail* ».

Et de fait, muni de cette clef, qu'on relise maintenant la brochure. Partout où Engels imprime « force de travail », qu'on restitue la pensée de Marx en lisant « travail » [1]. Tout redevient cohérent, tout se suit et se tient. Les heurts, les inconséquences disparaissent; le style retrouve son mouvement. La conception demeure exactement celle de la *Misère de la philosophie*. Seulement, l'énigme laissée par Ricardo n'a pas trouvé de solution : comment le travail peut-il avoir deux valeurs? Comment son emploi peut-il laisser une marge pour une plus-value croissante? Comment, tandis qu'augmente sa productivité, la misère ouvrière n'est-elle pas résorbée?

Tout est clair avec la nouvelle formule. Ce qu'achète le bourgeois, ce que vend le prolétaire, ce n'est point du travail, mais de la force de travail, pour un jour, un mois, une année. Suivant le contrat, le capitaliste, durant un jour, un mois, une année, emploie cette force. Le salaire, par suite, n'est pas un acompte sur le prix d'une marchandise à produire en commun par l'ouvrier et les machines, il est le paiement d'une marchandise déjà existante, que le vendeur prolétaire apporte sur le marché, que le capitaliste acheteur paye à sa valeur [2]. Quelle valeur? mais, son contenu, « le temps de travail nécessaire pour produire cette marchandise, la force de travail ». Même si la concurrence est réintroduite un peu plus loin, faisant osciller, suivant la loi de Ricardo, les prix courants autour des prix réels [3], désormais et définitivement, la composante utilité, qui avait pu apparaître subrepticement, est éliminée.

Alors, la théorie de l'exploitation peut sans peine être construite.

1. Pp. 27-28, les corrections d'Engels peuvent très facilement apparaître. Je les souligne : « Le bourgeois achète, *semble-t-il*, leur travail avec de l'argent. C'est pour de l'argent qu'ils vendent leur travail. *Mais il n'en est qu'apparemment ainsi. Ce qu'ils vendent en réalité au capitaliste, c'est leur force de travail.* Le capitaliste achète de *la force de* travail pour un jour, un mois, une année; *et une fois qu'il l'a achetée il l'utilise en faisant travailler l'ouvrier pendant le temps stipulé.* Pour cette même somme d'argent, par exemple pour deux francs, il aurait pu acheter deux livres de sucre. La *force de* travail est donc une marchandise, ni plus ni moins que le sucre ». Qu'on relise la phrase en supprimant les italiques, elle retrouve ce mouvement et cette vivacité propre à Marx, que les corrections d'Engels lui ont enlevés.

2. Cf. *ibid.*, p. 29.

3. Cf. *ibid.*, p. 33 et sv.

Le salaire paie la force de travail à sa valeur, c'est-à-dire qu'il apporte à l'ouvrier les moyens de subsistance nécessaires pour s'entretenir et perpétuer sa race. Tel est en effet le *quantum* de travail nécessaire à produire cette activité productrice. « Mais le capitaliste, en échange de ces moyens de subsistance, reçoit du travail, la force créatrice au moyen de laquelle l'ouvrier, non seulement restitue ce qu'il consomme, mais donne au travail accumulé une valeur plus grande que celle qu'il avait auparavant [1] ». Parfaite équité et suprême injustice. *Do ut des* et équivalence des prestations. Mais ce que reçoit le prolétaire, juste prix de sa force de travail, il le détruit en le consommant; ce qu'il livre, matière d'un contrat juste, est créateur de nouvelles valeurs. Quand un fermier paie cinquante centimes une journée de manœuvre, « les cinquante centimes ont été consommés de double façon : de façon reproductive pour le capital, ils ont été échangés contre du travail qui a rapporté un franc; de façon improductive pour l'ouvrier, ils ont été échangés contre des moyens de subsistance qui ont disparu pour toujours [2] ».

Le reste de la brochure n'a plus grand intérêt maintenant. Il ne fait que développer, *more geometrico*, le contenu de cette pensée nucléaire. Que le capital soit défini précisément par cette capacité de plus-value, et sous cette forme [3]; que ce mécanisme suppose en toute nécessité l'existence d'une classe prolétaire, non-possédante; que de ce pompage de la plus-value résulte l'accumulation capitaliste, et par voie de conséquence la concentration; qu'une masse accrue de capitaux disponibles rende possible, en vertu de la théorie des fonds de salaires et de la loi de population, un prolétariat de plus en plus nombreux [4]; que tout ceci enfin exige l'ordre capitaliste et l'Etat bourgeois, « domination de la bourgeoisie sur la classe laborieuse » : simples corollaires que proposeront la *Critique de l'Economie politique* et le *Capital*. Nous avons en mains la clef. Nous pouvons pénétrer dans l'enceinte.

VII

Exclure de la valeur l'utilité, c'est une gageure. C'est l'homme, avec ses besoins, ses désirs, qui est au centre de l'économie. Aussi bien les choses ne deviennent des biens, les activités ne sont des

1. *Ibid.*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. *Ibid.*, p. 41.
4. *Ibid.*, p. 44, p. 49.

travaux, que dans la mesure où elles servent, ou sont productives. L'ophémilité est par excellence la notion économique. Marx n'en doute aucunement. Pas plus que ses prédécesseurs il n'ignore qu'une marchandise est « toute chose qui par ses propriétés satisfait des besoins humains », que l'utilité d'une chose fait sa valeur d'usage, qu'elle est déterminée par les propriétés de cette chose [1]. Il sait de même qu'un travail n'est réellement dépensé que pour produire des valeurs d'usage, et comme tel doit devenir travail utile. Mais il a bien soin d'ajouter, au début de *la Critique de l'Économie politique* : « La valeur d'usage n'a de valeur que pour l'usage, et ne se réalise que dans le procès de consommation. Bien qu'elle soit objet de besoins sociaux, et fasse partie de l'ensemble social, elle n'exprime pas un rapport de production sociale [2] ». La valeur d'usage, comme telle, est en dehors de l'économie politique.

Abus manifeste d'abstraction. Instinctivement on pense à Kant, séparant des entités, où il fallait distinguer des aspects divers. On songe aux formes *a priori* de la sensibilité, aux catégories de l'entendement, aux idéaux transcendentaux. Sensibilité, entendement, raison, étant de la sorte cloisonnés, monde phénoménal et monde nouménal ne pourront plus se rejoindre. Nous trouvons ici, dans l'analyse de la valeur, un excès comparable. Cette notion, elle aussi, est portée au maximum d'abstraction, vidée, si possible, de tout contenu empirique, elle devient forme sans matière, catégorie de l'économie, On ne verra dans la valeur d'échange qu'un rapport purement et exclusivement quantitatif, suivant lequel des marchandises sont comparées, mais les qualités propres de celles-ci, leur mode naturel d'existence, ce par quoi elles ont valeur d'usage, cela est formellement exclu [3].

Il faut souligner ce procédé. Les maîtres de l'économie classique, sans doute, ont mis sur la voie. Ils ont opposé la valeur d'usage, qui est qualitative, à la valeur d'échange, qui est quantitative. Mais anglo-saxons, comme Hume, ils demeuraient empiriques et se tenaient à mi-voie. Il fallait le tempérament systématique et mystique de Marx pour conduire au bout les déductions, quitte à perdre pied.

Ces affirmations sont à la base du système. Il n'est pas nié qu'au début et à la fin du processus d'échange, comme moteur et comme terme, entre en considération la valeur d'usage. Mais nous sommes

1. *Capital*, p. 1 (4). Je donne en première référence la pagination de l'édition J. Roy (1872), et entre parenthèses celle de Coste.
2. *Critique de l'Économie politique*, p. 1.
3. Cf. *Critique de l'Économie politique*, p. 3 et sv.; *Capital*, p. 1 (5 et sv.).

en pleine philosophie hégélienne : tout est devenir et aliénation. Dans le processus d'échange apparaissent et se développent les valeurs d'usage pour qui les acquiert, et les valeurs d'échange pour qui les propose. Elles ne sont pas, mais se font, au prix d'une double aliénation. Car tel objet, venant sur le marché, était d'abord pour qui le possédait, qualités propres et utilités, réponse à un besoin. Cette utilité subjective est sacrifiée, convertie par la pensée en ce *quantum* de travail qui mesurera la valeur d'échange. Par cette aliénation, l'objet estimable devient marchandise appréciée. Par contre, pour qui l'acquiert, la marchandise va cesser d'être support universel de valeur; le travail abstrait qu'elle représentait va se convertir en utilité. Devenue désirable, elle n'est plus faite que pour être consommée. Mais du même coup elle est sortie du marché, n'a plus de valeur échangeable. La marchandise est devenue chose utile : seconde aliénation [1]. Ainsi les biens se trouvent exister sous un double aspect : l'un réel, palpable sous leurs qualités physiques, et qui fait leur ophémilité : c'est leur valeur d'usage; l'autre idéal, abstrait, exprimé numériquement dans un prix monétaire : c'est leur valeur d'échange.

Cette opposition radicale, corrélativement exclusive, du concret à l'abstrait, va se retrouver dans l'analyse du travail. Il a lui aussi une existence réelle : il est alors peine, effort, et peut-être même joie créatrice; il aboutit à la production d'une chose désirée. Travail utile, il vient en contre-partie des valeurs d'usage. Mais il est aussi pure donnée quantitative, mesure abstraite pour d'abstraites évaluations. Tout à l'heure, pour que des marchandises fussent comparées, il fallait que « les qualités propres qui en font des valeurs d'usage n'existent pas ici [2] ». Il faut maintenant, pour qu'il puisse remplir son rôle de *tertium comparationis*, que le travail soit assez universel pour mesurer à toute valeur, quel qu'en soit le support, que toujours identique à lui-même il puisse être appliqué à toutes choses, abstraitement considérées. Il n'est plus, et ne peut être ici, qu'unité de durée [3].

Pour cela, bien des conditions doivent être remplies. Où trouver

1. Cf. *Critique de l'Économie politique*, ch. I. « Ce n'est que dans la mesure où ce qui est valeur d'usage pour l'un devient valeur d'échange pour l'autre, que le travail de différentes personnes se réduit en fin de compte à du travail égal en général » (p. 13), cf. p. 28.

2. *Ibid.*, p. 3; cf. *Capital*, p. 1 (5 et sv.).

3. Cf. *ibid.*, p. 5. « Le travail qui produit la valeur d'échange est abstraitement général ». Cf. *Capital*, liv. I, ch. I (p. 13 et sv.). « De même que toutes les valeurs d'usage se ramènent pour l'échange à un facteur commun, le travail incorporé; de même tous les travaux utiles se ramènent pour l'échange à un facteur commun : la durée de l'effort ».

l'atome, unité simple, auquel se réfèrent tous ses multiples? On supposera que le temps de travail contenu dans une marchandise est le temps nécessaire pour produire une *nouvelle* pièce de ce même objet. Il s'agit de l'effort nouveau qui serait requis aujourd'hui : temps de reproduction. Ainsi on élimine l'aubaine spéculative due aux améliorations d'outillage, entre le moment de fabrication et le moment de mise en vente d'une marchandise [1]. On appelle *travail humain en général* ce travail moyen que tout individu, incorporé dans une société donnée, peut accomplir dans un temps déterminé, pour une production définie : travail non pas individuel, mais social. De plus, bien divers sont entre eux les travaux, depuis l'outilleur spécialiste jusqu'au manœuvre à tout faire. On ne l'ignore point et on admet des coefficients, des « puissances » de l'unité simple : apprentissage, compétence technique, habileté personnelle en sont les constituants. L'équipement industriel intervient, qui multiplie la productivité. Sans doute; mais si un même article est produit en moins de temps, il vaut moins, et l'axiome demeure : « la valeur d'une marchandise varie en raison directe du *quantum*, en raison inverse de la productivité du travail réalisée en elle ». Ainsi tous les travaux utiles se ramènent pour l'échange à un facteur commun : la durée de l'effort.

Notons ce point. Dès qu'ils entrent dans la valeur d'échange [2], les travaux sont toujours « considérés comme égaux et généraux ». Le travail abstrait, lui seul, a pour propriété d'être équivalent général de valeur. Le travail utile est directement corrélatif aux valeurs d'usage, mais ni lui ni elles ne sont échangeables ainsi : « le travail matériel du tailleur produit l'habit, non la valeur d'échange de l'habit [3] ». Le quantum de travail est en relation directe avec la valeur d'échange; ils deviennent commerciaux, entrés qu'ils sont dans le domaine de la quantité. Mais ils ont dû se dépouiller de tout ce qui les faisait réels et humains. Ainsi : travail utile et valeur d'usage, données concrètes, pure matière; quantum de travail et valeur d'échange, éléments formels de la valeur [4]. Oserons-nous écrire en langage kantien : catégories de l'entendement? Ils remplissent en économie la fonction réservée en noétique aux catégories.

1. *Critique de l'Économie politique*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 6 et 7; *Capital* (p. 16).
3. *Critique de l'Économie politique*, p. 16.
4. Cf. *Critique*, p. 16 et sv.; *Capital :* forme de la valeur; forme relative de la valeur; forme développée de la valeur relative; le caractère fétiche de la valeur (p. 16 sv., 24 sv., 28 sv. 20 sv., 43 sv., 58 sv.).

VII

Du monde nouménal au monde phénoménal il n'est de passage que par le biais de l'impératif catégorique. Du travail utile au travail général, de la valeur d'usage à la valeur d'échange, trouverons-nous une commune relation? Est-il une marchandise privilégiée dont la seule qualité et tout l'usage soit d'être instrument universel d'échange? Elle paiera numériquement, en prix, ce qu'abstraitement mesure le travail. Elle existe, c'est la monnaie [1].

Dans l'échange le plus simple, — vingt mètres de toile contre un habit — deux choses ont été comparées : l'une comme valeur, c'est la toile — l'autre comme équivalent, c'est l'habit. En fait, l'une mesure l'autre. Cet habit, pris comme base, détermine combien de mètres de toile devront être échangés contre lui, définit la valeur unitaire de la toile. Qu'est-ce à dire? Pour passer de l'usage à l'échange une première abstraction fut nécessaire, on négligea les qualités intrinsèques de la toile, on ne retint que le nombre d'heures exigé par sa fabrication. Allons plus loin. Nous attribuerons à la marchandise-équivalent — à l'habit — cette propriété nouvelle, apparemment naturelle, de pouvoir être directement échangée. Ce vêtement n'est plus *que* ce temps cristallisé de travail, contre lequel tous travaux seront apportés. Ainsi — et la dialectique hégélienne reprend ses droits — le travail concret devient la manifestation de son contraire, le travail humain abstrait; et le travail privé devient manifestation de son contraire, le travail social [2].

Passons de la société primitive au monde contemporain, du troc au commerce universalisé, suite de la division du travail. Une marchandise a pris la forme d'équivalent général. Elle est échangée contre toutes marchandises, quelles qu'elles soient. Elle n'a plus qu'une propriété utile, sa valeur d'usage est d'être échangée. Elle résout en elle, dit la *Critique de l'Économie politique*, en travail général tous les travaux particuliers contenus dans les valeurs particulières, transforme en valeur d'échange les valeurs d'usage, et rend susceptibles de valeur d'usage les valeurs d'échange [3] ». Elle est objet d'un besoin général né au cours du processus d'échange, elle a pour chacun la même utilité : de supporter la valeur d'échange.

L'or est cette marchandise. A son égard est plus facile cet effort d'abstraction : lui attribuer, *ne varietur*, un quantum défini de

1. *Critique de l'Économie politique*, p. 35 et sv. *Capital*, p. 37 (76 sv.).
2. *Capital*, p. 37.
3. *Critique*..., p. 37. Cf. *Capital*, p. 37.

travail humain. Sa matière étant indéfiniment divisible en parties homogènes, indéfiniment il fournira des multiples et sous-multiples de valeur. C'est un travail qui est comparé avec n'importe quel autre travail, il entre en rapport social, non plus avec telle espèce de marchandises, mais avec le monde des marchandises [1].

Seulement, l'or est dans sa fonction monétaire le lieu géométrique de toutes les aliénations. En lui tous les travaux utiles se dépouillent de leur utilité, toutes les valeurs d'usage abandonnent leurs qualités désirables. Tout ce qu'il y avait d'humain, ou de corrélatif à l'homme, dans le travail ou dans les choses, a disparu : il ne reste que des quantités, équivalentes parce que devenues homogènes, et des unités de peine, elles aussi homogènes et équivalentes [2].

Rien toutefois dans cette aliénation n'est injuste. L'or assure, en sa fonction d'instrument universel d'échange, l'équivalence des prestations, d'où résulte la justice commutative. Si actif, intense et compliqué que soit le circuit, toujours des valeurs égales seront échangées contre des valeurs égales. Les biens auront changé de mains, les hommes auront métamorphosé leurs domaines; après comme avant, chacun pour son compte et la société en général, ne seront ni plus ni moins riches [3].

Alors, nul progrès, ni individuel ni social. Pourtant l'homme travaille pour s'enrichir, et ce bien-être accru est condition première d'une élévation culturelle. C'est vrai, Aristote, puis Smith ont raison : stérile est l'argent, et le travail seul est fécond. Mais ne serait-il pas possible de rendre productif l'argent lui-même, en s'enrichissant par lui du travail d'autrui, en toute justice?

VIII

Oui, par une dernière aliénation. L'or, instrument de circulation, va devenir capital, instrument de production. Il n'était qu'intermédiaire, il sera principe et fin. Au cycle artisanal (marchandise-argent-marchandise) on va substituer le cycle capitaliste (argent-marchandise-argent). Le capitaliste dispose d'une somme dont il connaît l'usage, qui est de circuler. Mais si compliqué que soit le cycle A. M. A., A demeure toujours A, tant qu'on n'a pas introduit en cours de route du travail nouveau. Aussi bien ce dernier seul est créateur de valeur. Comment, sans injustice et sans frais, intro-

1. Cf. *Critique...*, p. 74.
2. Cf. *Capital*, p. 39, 40 (87, 89).
3. Cf. *Critique*, p. 98 sv.

duire ce complément, en vertu duquel A′ final sera plus grand que A? [1].

Il est une marchandise, elle aussi privilégiée, qui a cette vertu de produire du travail, c'est la *force humaine*. On l'acquiert sans injustice en la payant à sa vraie valeur à qui la possède et n'en a pas directement l'emploi. Elle vaut la quantité de travail nécessaire à sa reproduction, c'est-à-dire le coût d'entretien de l'ouvrier, de sa famille et de sa race. Et elle est disponible, si le travailleur, personne libre, dispose à son gré de sa force et de son activité, et si d'autre part, du fait des circonstances, il est en fait contraint de la vendre, ne la pouvant lui-même utiliser. Ce qui aura lieu toutes les fois que les instruments de production, sans lesquels il n'est pas d'activité possible, seront accumulés en d'autres mains [2].

D'où le régime capitaliste. Si la fécondité industrielle n'est possible que par la conjonction de la force humaine et de ses instruments, l'exploitation du travail par le capital se présentera toutes les fois que les instruments de travail sont possédés d'une part, la force de travail d'autre part. Disposer souverainement des instruments, acheter la force du travailleur, c'est l'apanage du capital.

Décomposons le cycle. Cent fois les manuels communistes nous ont récité la leçon. Avec son argent le capitaliste achète matière première, usine, outillage, main-d'œuvre. Tout cela a été payé à sa vraie valeur : la quantité de travail incorporée. Quand les produits finis sortiront, ils vaudront plus que leurs composants à l'entrée : ils contiendront plus de travail. Or ce supplément ne provient ni des matières premières, ni de l'usine, ni de l'outillage : cela est demeuré identiquement ce qu'il était. Mais la force de l'ouvrier a été créatrice de valeur. Six heures suffisaient à l'entretenir; elle peut rendre, au bénéfice du capitaliste, douze heures de travail effectif. Le miracle est accompli. L'argent est devenu fécond; la valeur a produit de la plus-value. Il a suffi pour cela que fût incorporé, dans la marchandise, au bénéfice du capitaliste, un sur-travail, le supplément disponible, quand a été compensé le temps nécessaire à la reconstitution de la force ouvrière. Et en toute justice : tout a été payé son vrai prix [3].

Grande est la tentation de faire donner à cette richesse nouvelle son maximum de rendement. Car le taux de la plus-value peut varier. Avec Ricardo, décomposons le capital engagé. Il appelait

1. Cf. *Critique*, p. 161 sv. *Capital*, p. 61 sv. (162 sv.).
2. Cf. *Capital*, p. 75 sv. (189 sv.).
3. Cf. Boukharine, l'*A. B. C. du communisme*, qui donne un exposé d'une parfaite limpidité. — *Capital*, p. 75 (190 sv.).

capital fixe les sommes employées dans les investissements : usines, matériel, installations, etc..., et *capital circulant* celles qui payaient les salaires et les dépenses de roulement. Appelons *capital constant* celui qui est engagé dans les moyens de production, et nous appellerons *capital variable* exclusivement les sommes versées en salaires. Le premier demeure, au cours du processus industriel, identique à lui-même; le second seul est fécond. Ayant acheté de la force, il incorpore dans le produit du travail nouveau. Il a rapporté son équivalent, plus autre chose. Comment faire pour qu'il rapporte toujours plus [1]?

Améliorer, dirions-nous, la part du capital variable au détriment du capital constant? Voilà qui serait dangereux pour le capitaliste. Car la marche du progrès est en sens inverse. Industrialisation, rationalisation, équipement, tout veut que l'automatisme soit de plus en plus considérable. Tout aménagement, économique ou social, a pour objet, ou pour effet, de remplacer l'homme par la machine. Le capital constant s'accroît, le capital variable diminue.

Mais on peut raisonner autrement. « Pour mieux calculer le taux de la plus-value, nous prenons toute la valeur du produit, et nous posons que la valeur du capital constant, qui ne fait que réapparaître, est égale à zéro [2] ». — La difficulté demeure. Comment, dans la fonction (A′ — A) faire accroître le taux de la différence, quand, parmi les facteurs de A, les éléments invariants s'amplifient? Les ramener à zéro par artifice de calcul est ingénieux, mais inefficace. Marx l'a vu quand plus tard il définit le taux de la plus-value par « le rapport entre le nombre de forces-travail simultanément employées, et le degré d'exploitation de chaque force de travail [3] ». Un capitaliste s'enrichit d'autant plus vite qu'avec un capital donné il occupe un plus grand nombre d'ouvriers, et les fait travailler plus longtemps. Puis on se tournera vers la plus-value relative. La plus-value absolue provenait de la simple prolongation de la journée de travail; la plus-value relative sera obtenue « par abréviation du temps de travail nécessaire, et changement dans la grandeur relative dont se composent les deux parties de la journée [4] ». Si d'abord, sur douze heures, dix étaient employées à reconstituer de la force de travail ouvrière, deux en sur-travail, le capitaliste aura gagné quand sur huit heures, quatre suffiront à reconstituer la force ouvrière, quatre iront à la plus-value.

1. *Capital*, p. 70 (188); cf. p. 91 (II, 45 sv.).
2. *Ibid.* (II, 61).
3. *Ibid.* (II, 182).
4. *Ibid.* p. 136 (II, 199).

Peut-être sommes-nous sur la bonne voie. Si les seules *durées* de travail humain sont créatrices de valeur, les prix unitaires s'abaissent à mesure que les mêmes temps jettent sur le marché un plus grand nombre d'unités fabriquées. Mais ces produits, aliments, vêtements, habitation, sont les éléments dont est fait le *standing* de la classe ouvrière. On écrit solennellement : « La valeur des marchandises — et la valeur de la force-travail déterminée par la valeur des marchandises, — est en raison inverse de la force productive du travail [1] ». Mais on suppose — gratuitement — que le progrès économique a pour conséquence inéluctable avec l'abaissement des coûts de revient, l'avilissement simultané du prix de la vie, et, par suite, du volume et du taux des salaires. L'événement ne semble pas confirmer parfaitement les prophéties marxistes.

A moins que nous ne considérions plus les individus, mais les ensembles ; non plus tel capitaliste, mais la masse des capitaux. Alors, — concentration industrielle et financière — l'argent, ramassé en sommes plus considérables, dans un plus petit nombre de mains, est capable d'asservir mieux une foule ouvrière plus nombreuse. « Un seul maître exploite beaucoup de salariés à la fois » [2] : c'est la production capitaliste. Le travail isolé s'est transformé en travail social, et cette socialisation n'en augmente la force productive que pour en tirer plus de profit. On est passé de la division sociale à la division manufacturière du travail. D'abord, chaque artisan livrait un ouvrage achevé, maintenant l'ouvrier parcellaire entre pour un élément dans une œuvre collective. Là, des activités troquaient leurs produits ; ici les travailleurs vendent à un même employeur les formes variées de leur travail. Des producteurs autonomes étaient en concurrence ; un seul capitaliste domine désormais toute une production [3]. Puis on passe de la manufacture à la grande industrie. D'humain, le travail devient automatique ; l'outil n'est plus manié, mais fixé sur un bâti ; la machine supplante l'homme, et l'asservit. Dans la manufacture, des compagnons collaboraient ; ici, la fabrication résulte de la seule combinaison des machines, servies par des manœuvres. La division du travail était subjective, tant que des collaborateurs se partageaient des tâches ; résultant de l'organisation scientifique, elle est devenue objective. L'homme est soumis [4].

Alors, parfaite est l'exploitation. La plus-value est portée au maximum : absolue par l'allongement des temps et la multiplica-

1. *Ibid.* (II, 205).
2. *Ibid.*, p. 140 (II, 209).
3. *Ibid.*, p. 145 (II, 228).
4. *Ibid.*, p. 155 sv. (II, 257 sv), cf. (III, 10 sv.).

tion des salariés; relative par l'abaissement des salaires et du coût de la vie. Il le faut. Élément du capital constant, la machine est de soi stérile. Elle immobilise des sommes énormes, qu'il faut rémunérer. Elle va augmenter le matériel humain exploitable et le degré de son exploitation, en s'emparant des femmes et des enfants, en confisquant la vie entière de l'ouvrier par la prolongation démesurée de ses journées [1]. Les subsistances, étant multipliées, coûtent moins : la force ouvrière a perdu sa valeur. Puis le progrès technique, une spécialisation plus poussée, donne au travailleur une plus grande habileté : il rend mieux dans un temps égal. Il élimine alors ses concurrents, et l'ouvrier, « comme un assignat démonétisé, n'a plus cours » [2]. Alors il devient chômeur, accroît l' « armée de réserve » du prolétariat. Les variations des salaires dépendront désormais du volume de celle-ci. Car, ou bien, vaincue, elle disparaît en partie; alors elle fait place à d'autres prolétaires et laisse hausser les salaires. Ou bien, misérable, elle va reporter sur d'autres marchés sa faim; mais son arrivée aussitôt avilit les salaires, augmente la détresse commune. Tel est le véritable sens de la loi de population, chère à Malthus [3].

La démonstration est achevée. Le premier livre du *Capital* s'achève sur une page d'une magnifique venue prophétique, digne en tous points du *Manifeste*. Par son style et son allure, celle-ci rappelle plus Engels que Marx, et, tout bien considéré, ne s'insère pas dans le mouvement général de la pensée [4].

1. *Ibid.*, p. 181 (III, 41 sv.).
2. *Ibid.*, p. 186 (III, 93 sv.).
3. *Ibid.*, chap. XV (IV, 17 sv., 27 sv.). Cf. « L'accumulation capitaliste » p. (IV, 73 sv.).
4. Ch. XXXII, p. 343 (IV, 271). « La propriété privée du travailleur sur les moyens de son activité productrice est le corollaire de la petite industrie, agricole ou manufacturière, et celle-ci constitue la pépinière de la production sociale, l'école où s'élaborent l'habileté manuelle, l'adresse ingénieuse et la libre activité du travailleur... Ce mode de production... ne prospère que là où le travailleur est le propriétaire libre des conditions de travail qu'il met lui-même en œuvre : le paysan, du sol qu'il cultive; l'artisan de l'outil qu'il manie : comme le virtuose, de son instrument.

...Dès que les producteurs sont changés en prolétaires. et leurs conditions de travail en capital, qu'enfin le régime capitaliste se soutient par la seule force économique des choses..., alors la socialisation ultérieure du travail... va revêtir une nouvelle forme : ce qui est maintenant à exproprier, ce n'est plus le travailleur indépendant, mais le capitaliste.

...Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la propriété capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux. ...A mesure que diminue le nombre des potentats du capital..., s'accroît la misère, l'oppression, l'esclavage, l'exploitation. Mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grandissante, et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. ...L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés.

IX

Il faut quand même en avoir le cœur net. De défaite en défaite, le marxisme a capitulé devant les faits. Exploitation progressive du travail par l'argent? C'est à voir. Mais l'histoire démontrait, bien avant que parût le *Capital*, que fausses étaient les prophéties du *Manifeste*. La journée, comme la semaine ouvrière, se sont abrégées. Le taux des salaires nominaux s'est accru, plus lentement d'abord, puis plus vite que le coût de la vie : la rémunération *réelle* du travail s'est améliorée. Machinisme? Exploitation des femmes et des enfants? Navrants et objectifs sont les faits relevés dans les IIe et IIIe Livres du *Capital*. Les rapports britanniques officiels, en France les enquêtes de Villermé et Villeneuve-Bargemont les ont confirmés[1]. Mais dès 1860, la prospérité des années victoriennes et impériales en avait effacé la majeure partie. La théorie de Marx est trop simple. Que d'éléments sont intervenus, qu'il avait négligés! Les changements dans la valeur ne se mesurent pas seulement par la durée du travail. Abondance ou disette des matières premières, découverte de nouvelles mines, meilleure utilisation des minerais, emploi de nouveaux minéraux, communs ou précieux, intervention généralisée du pétrole et de ses dérivés, de la houille blanche, de l'électricité : autant de révolutions industrielles qui, avec ou sans incorporation de travail humain, ont donné valeur à des objets jusque-là négligés, ou inconnus, modifié l'utilisation d'autres produits existants. Dans les fabrications, la facilité inouïe des transports, soit de la matière première, soit de la force industrielle, soit de la main-d'œuvre, soit du produit fabriqué, qu'apportaient la vapeur, l'eau, l'électricité, le pétrole, le chemin de fer, la navigation à vapeur, la route, le câble à haute tension, l'automobile, l'avion : cela aussi changeait radicalement les coûts de revient. Quant aux prix, ils sont fonction de bien autre chose encore : découverte et apport massif de métal précieux, multiplication des signes monétaires, amplification indéfinie du crédit, techniques bancaires, système généralisé des paiements sans monnaie. Marx ne pouvait prévoir tout cela, ni les transformations inouïes dues aux vingt dernières années du XIXe siècle, au premier tiers du XXe. Du moins ses disciples « scientifiques » sont inpardonnables de nous réciter, comme une scolastique usée, ce qu'il y a de plus périmé dans ses affirmations techniques.

1. Cf. M. Deslandres et A. Michelin, *Il y a cent ans, État physique et moral des ouvriers au beau temps du libéralisme, Témoignagne de Villermé.*

Scolastique[1]? Oui, et de cette erreur, Marx est personnellement responsable. « Si on fait abstraction de... » : à chaque instant revient la formule. Elle oppose comme étrangers l'un à l'autre : travail utile et travail-valeur, valeur d'usage et valeur en échange. Mais on n'a pas le droit d'abstraire ainsi ce qui est premier dans la pensée de l'ouvrier qui travaille ou de l'échangeur qui achète. C'est exclure de la vie tout l'humain, qu'accepter *a priori* ces positions. On peut faire de l'économie mathématique ou de l'économie pure, mais, dès qu'on voudra réintégrer cette science dans la réalité sociale, il faudra retrouver les éléments psychologiques, négligés par artifice de calcul.

Des auteurs contemporains, voire socialistes, ont amèrement reproché cet abus d'abstraction[2], et mis en cause la dialectique[3]. Déjà Bernstein avait formulé ce grief. C'est elle, à son avis, qui donne au *Manifeste* son allure de prophétie[4]. Quand Marx écrit : « La révolution bourgeoise à la veille de laquelle se trouve l'Allemagne, ne peut être que le prolongement de la révolution prolétarienne », il est victime d'une autosuggestion historique, reste d'hégélianisme. Voilà « l'élément perfide de la doctrine marxienne, le piège, l'obstacle qui barre le chemin à toute appréciation logique des choses ». Engels avait reconnu sur la fin de sa vie cette erreur de perspective; mais il ne la pouvait avouer qu'en rompant avec la grammaire hégélienne, ce qui était bien au-dessus de ses forces[5].

Une à une, le fondateur du socialisme réformiste, reprend et discute les thèses essentielles : plus-value[6], exploitation, concentration. Il en reconnaît la vanité. La recherche du profit est la

1. Exemple : « Vente et achat sont un acte identique comme rapport de deux personnes polariquement opposées, du possesseur de la marchandise et du possesseur de l'argent. Ils forment deux actes polariquement opposés comme actions de la même personne » (*Capital*. Liv. I, p. 47).

2. Cf. Cornélissen, *Théorie de la valeur*, p. 137 et sv. : Erreur d'avoir laissé de côté la valeur d'usage et l'utilité; erreur d'avoir négligé la part de don gratuit de la nature, contenue dans tous les biens économiques. P. 143 et sv. : « Si on fait abstraction de la valeur d'usage », dit Marx; mais c'est tout fausser que de faire cette abstraction, si constamment la pensée de l'usage possible ou probable pèse dans l'estimation de la valeur. — P. 153 sv. : « Erreur de ne vouloir tenir compte que du travail présent, négligeant le travail social acquis ou passé. » Quand Marx voit dans l'emploi du Capital constant un simple transfert quantitativement égal de valeur (influencé en cela par Ricardo), il dit une chose inadéquate au réel.

3. *Ibid.*, p. 149. C'est à la *Philosophie des Rechts*, § 63, qu'est empruntée l'idée de la valeur en général, faisant abstraction des qualités particulières. L'escamotage a consisté à transférer à la valeur d'*échange* cette universalité que Hégel attribuait à la *valeur d'usage en général*.

4. Bernstein, *Le socialisme théorique*, p. 39.

5. *Ibid.*, p. 45.

6. *Ibid.*, p. 64.

pierre angulaire de l'économie capitaliste, et il est vrai que l'explication de la plus-value suppose une théorie de la valeur. Mais négliger la nature des denrées pour n'y trouver que du travail cristallisé, c'est abandonner les réalités pour les besoins de la démonstration. Dès lors est nécessairement fausse la théorie du sur-travail, qui en découle. « On ne peut baser la justification scientifique du communisme sur le seul fait que l'ouvrier ne reçoit pas le produit intégral de son travail[1] ». Cela n'a pas grande importance, conclut bénévolement Bernstein. La doctrine vaut, en gros, reportée dans le domaine concret de l'ensemble de la production capitaliste.

A l'égard de la thèse de la concentration, il sera beaucoup plus sévère[2]. Toujours Marx a parlé comme si concentration industrielle et concentration financière étaient une même chose. C'est ignorer le phénomène essentiel du XIXe siècle, la société anonyme de capitaux. Un homme ou une famille peut posséder les forges du Creusot ou les tissages de Roubaix; qui possédera le Canal de Suez, ou les Chemins de fer du Nord, ou la Banque de France? Précisément, parce que les grosses fortunes et la haute banque n'étaient plus capables des financements nécessaires, se constituèrent, vers les années 1850-1860, les établissements de crédit, en vue de drainer vers les grandes entreprises industrielles les plus minimes épargnes. C'est le rôle des sociétés par actions, et des obligations en petites coupures. Loyalement, Bernstein avoue cette évidence de bon sens : la société anonyme a pulvérisé la propriété. A ses yeux, l'évolution économique ne tend à une diminution ni relative, ni absolue, du nombre des possédants. Il faut renoncer à constituer par cette voie l'armée de réserve du prolétariat. Aussi bien « les perspectives de la sozial-democratie ne dépendent pas de la rétrogradation, mais de l'accroissement des richesses sociales ». Il a raison.

Disparition progressive de la petite et de la moyenne entreprise, par l'effet de la concurrence: autre erreur[3]. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'ouvrir les yeux et voir les faits, au lieu de suivre des théories *a priori*. Dans une foule de métiers, où interviennent tour de main, habileté personnelle, contact immédiat entre fournisseur et client, petite et moyenne exploitation se trouvent combattre à armes au moins égales avec les « grandes affaires ». Ailleurs, le goût de la clientèle, la présentation de la marchandise, favoriseront l'artisan, même s'il est désavantagé dans le domaine technique. Les

1. *Ibid.*, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 80 et sv.
3. *Ibid.*, p. 100 et sv.

plus parfaites « maisons d'alimentation » n'élimineront ni l'épicier du coin, ni le revendeur des quatre saisons. Enfin, les industries lourdes modernes ont suscité des artisanats nouveaux. Depuis que circulent des machines agricoles et des automobiles, sont apparus les garagistes, les représentants, les dépositaires et les mécaniciens de villages.

Bernstein a défini ses positions, quand il a discerné dans le marxisme deux courants : socialisme réformiste et communisme révolutionnaire [1]. Le premier constructif, plus observateur, à partir des réalités sociales. Le second sera destructif, dialecticien, à partir d'une métaphysique. Celui-là sera utopique, sectaire, évolutionniste; cet autre sera conspirateur, démagogique, terroriste. Le premier poursuivra l'émancipation économique par une meilleure production et distribution des biens; le second rêvera d'expropriation politique. « Le marxisme cherche, sans y parvenir, à résoudre dans un compromis cet antagonisme. » Cinquante ans sont passés, et les données sont demeurées identiques.

X

Discuter la valeur scientifique du *Capital*, c'est ruiner l'autorité de Marx, paralyser la révolution prolétarienne, pense Kautsky. A son avis, le maître allie profondeur scientifique et hardiesse révolutionnaire [2]. Toutefois, l'apologie qu'il en fait défend très bien les thèses métaphysiques, mal ses positions économiques. Exploitation, déclare-t-il, lutte des classes, révolution, ne découlent pas des phénomènes sociaux, mais supposent une attitude intellectuelle. Il faut accepter la conception matérialiste de l'histoire, choisir un axe révolutionnaire, et refuser, avec la société actuelle, son idéologie bourgeoise. Il est vrai que la lutte des classes est fonction de conditions sociales déterminées, et que celles-ci reflètent l'ordre économique. Elle n'est toutefois qu'une des formes de l'évolution universelle du monde. Celle-ci est catastrophique, étant dialectique, par opposition des inconciliables, et ne se résout que par l'anéantissement d'un des antagonistes. On reconnaît Hegel [3].

L'attitude réformiste est dès lors impossible. Conserver la société bourgeoise est entretenir la misère prolétarienne [4], imposée par la

1. *Ibid.*, p. 54.
2. KAUTSKY, Préface au *Capital*, p. VI.
3. *Ibid.*, p. XI et sv.
4. *Ibid.*, p. XXXIX et sv.

propriété capitaliste des moyens de production. Révolution d'abord. L'antagonisme dialectique descend ainsi du domaine des idées aux luttes sociales. Classe contre classe. Bernstein peut rêver de trade-unionisme anglais pour améliorer dans les cadres existants la condition des travailleurs. Marx ne voyait dans les syndicats qu'un moyen de mener la guerre contre l'ordre capitaliste [1].

Cette révolution se fait en vertu du matérialisme historique. Il n'exclut pas les idéaux, mais affirme là aussi un déterminisme nécessaire. La concentration économique est fatale et entraîne la concentration ouvrière. Celle-ci trouve dans le mouvement prolétarien son adjuvant. A la science marxiste il appartient de venir en aide au destin, dégager le prolétariat, ses intérêts propres, ses vues propres. « Toute alliance avec les autres classes le gêne aux entournures ». Petits bourgeois et paysans peuvent lutter à ses côtés, à condition de se faire une âme de prolétaires [2].

Que devient en cette affaire l'analyse de la production, la déduction de la plus-value? Elle seule, ayant démontré le fait de l'exploitation, pourrait trancher entre réforme et révolution. Kautsky n'en a cure. Engels avait célébré la double découverte du maître, conception matérialiste de l'histoire, théorie de la plus-value. Il ne retient que la première. Une théorie de la valeur est pour lui épisodique [3] : elle ne peut servir qu'à comprendre notre mode actuel de production. — Encore le faudrait-il expliquer correctement! Réduire au travail simple le travail complexe et le travail équipé, c'est déformer le réel. Kautsky le reconnaît, et passe outre [4]. Mais si plus-value et sur-travail ne sont pas données immédiates, contenues dans le matérialisme historique, comment expliquer la double concentration, industrielle et capitaliste d'une part, d'autre part prolétarienne, qui fatalement conduit à l'expropriation des exproprieurs? Sans doute, « la catastrophe suppose l'accroissement de la maturité et de la puissance du prolétariat [5] », mais la conscience de classe ne peut se développer dans le prolétariat que si les faits y conduisent. Là capitalistes, ici prolétaires, rien entre les deux groupes, aucun passage possible de l'un à l'autre : ce sont là vues de l'esprit. Bernstein a bien gêné Kautsky, quand il a montré dans les sociétés anonymes une démocratie économique, et dans l'héritage égal, une pulvérisation des fortunes acquises. Aussi bien, demeura-t-il sans réponse, car signaler

1. *Ibid.*, p. LIII.
2. KAUTSKY, *Le matérialisme et Bernstein*, p. 16 et sv.
3. *Ibid.*, p. 75.
4. *Ibid.*, p. 80.
5. *Ibid.*, p. 91.

dans les grandes compagnies et les trusts une féodalité nouvelle, par concentration de puissance est dire une chose vraie, mais déplacer la question [1].

XI

Nous retrouvons dans l'école italienne deux courants discernés en Allemagne. Entre les deux Marx, l'économiste et le métaphysicien, entre l'influence ricardienne et l'inspiration hégélienne il faut choisir. La première analyse les faits, se veut expérimentale ; mais cette phénoménologie sociale a déformé les réalités pour les besoins de la cause. La seconde est *a priori*. Mais une dialectique appliquée à l'histoire est arbitraire et s'égare dans les abstractions.

Vilfrido Pareto est un économiste averti. Il ne manque pas, éditant « le livre saint du marxisme » [2], d'en signaler les faiblesses. Les prophéties sur concentration et catastrophe ne se sont pas réalisées, et ne le pouvaient, leurs bases étant fausses. Faire de la valeur d'usage une qualité inhérente aux objets, et rien que cela, de la valeur d'échange l'expression du travail incorporé, sans plus, c'est oublier que l'utilité, dans sa notion même, n'est pas objective seulement, mais relative : elle dit rapport de convenance entre les choses et l'homme. En outre la valeur d'échange résultera toujours, dans l'esprit des deux contractants, de la comparaison entre l'utilité que chacun reçoit, et celle qu'il abandonne : marchandise, ou monnaie convertible en marchandises.

Au reste, les variations de Marx expriment ses incertitudes. Il acceptait d'abord que la valeur d'échange fût définie par le coût de production, et c'était la thèse de ses contemporains. Puis il s'avisa que la matière première est don gratuit de la nature, et doit être écartée de l'analyse. Il rejoignait alors la définition ricardienne par le travail incorporé. Il la modifiait aussitôt. Reconnaître avec Ricardo la fécondité du travail passé, cristallisé dans les installations et machines, serait avouer la productivité propre du capital, non seulement par son usure, mais par son usage. Pour éliminer le profit il faut poser que le travail actuel seul est créateur de valeur. Ce n'est pas tout. Offre et demande influent sur les prix. L'échange oriente et détermine, au delà de ces derniers, les utilités sociales et leur équilibre. L'appel du client provoque l'activité du producteur. Au livre III du *Capital*, nous avons rejoint la doctrine classique [3].

1. *Ibid.*, p. 190 sv. — V. PARETO, *Les systèmes socialistes*, p. 323.
2. V. PARETO, Préface au *Capital*, édit. Guillaumin, in-12, p. XXIV et sv.
3. Cf. V. PARETO, *Les systèmes socialistes*, p. 344 sv.

Du *quantum* de travail incorporé à la valeur intrinsèque des choses il n'y a pas égalité. Le premier est théoriquement constant; celle-ci varie. Elle résulte du coût social de production d'une part, de l'utilité sociale d'autre part; elle est toujours fonction de l'habileté du fabricant, et aussi des goûts et des caprices des hommes. Essentiellement relative, des choses à l'homme, elle ne peut être mesurée en retenant les seuls éléments objectifs, négligeant les éléments subjectifs. Parler d'habileté moyenne, de productivité moyenne, d'équipement moyen est subterfuge doublement erroné, si les prix normaux — je ne dis pas les prix courants — s'établissent par équilibre entre coût de revient marginal et utilité marginale [1].

Mais il faut, pour que vaille la thèse, que toute la plus-value provienne du sur-travail ouvrier. Pareto suggère alors ce problème : « Un rôtisseur peut faire tourner sa broche par un enfant salarié, par un gros chien, par une mécanique. S'il la fait tourner par un enfant salarié, il peut s'approprier une plus-value; cela est douteux, pour le moins, si c'est un chien qu'il emploie; cela est impossible, si c'est un tournebroche mécanique [2] ».

XII

La preuve en est acquise : le *Capital* n'est pas une phénoménologie de la plus-value. Qui veut par cette voie expliquer l'exploitation prolétarienne aboutit à une impasse. Aussi bien, et telle sera la thèse de Labriola, Marx n'est pas un économiste. C'est un philosophe qui s'occupe d'économie, à partir de 1850, et pour confirmer des positions métaphysiques [3]. Au surplus, Engels même ne l'a pas compris [4]. Philosophie de l'histoire, matérialisme dialectique, entendons-nous. Celui-ci n'est intelligible que sous le postulat idéaliste : « connaître, c'est faire; le sujet crée l'objet; le monde n'est pour nous que comme manifestation de nos sentiments et de nos pensées ». On peut chercher, avec Engels, la grande force motrice de tous les événements dans le développement économique de la société. Mais il demeure que si le monde a une histoire, c'est *parce que* notre connaissance du monde a une histoire [5]. Tandis qu'il considérait les idées de notre cerveau comme étant le reflet

1. *Ibid.*, p. 352.
2. *Ibid.*, p. 357 et sv., p. 376.
3. A. Labriola, *K. Marx, l'Économiste, le socialiste*, p. 4, p. 30.
4. *Ibid.*, p. 33.
5. *Ibid.*, p. 49.

des objets, Engels, renversant l'hégélianisme, égarait Marx [1].

A partir de Feuerbach on expliquait, dans la *Sainte Famille*, l'affirmation déiste par une aliénation spirituelle du moi religieux. Une autre aliénation, matérielle interprète les phénomènes économiques. L'opposition dialectique est entre la conscience et la société, car celle-ci limite la vie de l'esprit, déforme pour nous le réel. Nos pensées sont en effet commandées par nos préjugés de classe. Les réalités ne seront à notre portée qu'une fois abolis les antagonismes sociaux.

Appliquant à une théorie de la valeur ces principes généraux, Marx pourra être le Feuerbach de l'économie politique. Il aura, par une analyse transcendentale appropriée, restauré la genèse des notions économiques. La voici résumée : l'individu, comme la classe, aborde la valeur sous un angle utilitaire. Il la définit comme valeur d'usage, et n'en retient qu'un rapport des choses à lui-même. La classe n'a remarqué que l'effort dépensé pour produire ce même objet : elle mesure la valeur par le coût de production. Vues l'une et l'autre fondées, mais incomplètes. Une catégorie kantienne doit les assumer l'une et l'autre, et les rendre objectives. La « société » remplira cette fonction [2].

D'où a pu naître cette opposition de jugements entre l'individu et la classe? Du fait social primitif qu'est la division du travail. Celle-ci fixe l'homme à un seul métier, puis à une seule branche de son métier, puis à des tâches de plus en plus parcellaires. Mais voici l'antithèse : la division du travail a créé le marché, les produits sont devenus des marchandises, et leur échange renoue la vie sociale, que la division du travail tendait à pulvériser. Mais si la valeur apparaît dans l'échange, et si l'échange est un phénomène social : force est d'avouer que la valeur est une création sociale. Sur ce plan nouveau, transcendant à l'individu et au groupe, poursuivons l'analyse [3].

L'échange est un rapport de personne à personne. Il oppose acheteur et vendeur dans l'accomplissement corrélatif des mêmes actes. Car chacun livre ce qu'il détient, mais sans utilité pour lui, et reçoit ce qu'il n'avait pas, mais dont il éprouvait le besoin. Cette action les rend socialement égaux. Transposant aux objets échangés les notions d'utilité, de besoin et d'égalité réciproque, nous aurons les éléments de la valeur. Nous retrouverons alors, entre valeur d'usage et valeur d'échange, l'opposition dialectique hégélienne. Comme acheteur et vendeur s'engendrent mutuellement et contrai-

1. *Ibid.*, p. 35.
2. *Ibid.*, p. 41 et sv., p. 87.
3. *Ibid.*, p. 88 et sv.

rement dans l'acte d'échange, ainsi valeur d'usage et valeur d'échange s'engendrent et s'opposent dans la valeur objective, qui est leur synthèse [1].

Laissons les composants élémentaires, usage, échange, qui entrent dans la notion synthétique de valeur. Tenons-nous-en à celle-ci, telle qu'elle se forme dans la conscience des parties contractantes, dans l'acte de leur contrat. L'individu, que la division du travail introduit dans la fonction sociale d'échange, est un producteur parcellaire; comme tel il appartient à une classe. Mais l'échange des produits n'est possible, que parce que tous les échangeurs sont eux-mêmes producteurs. Tel est le rapport d'égalité qui se présente en leur action. Cette égalité sera transférée des hommes aux choses, car une telle projection dans l'objet est le seul moyen de dénouer l'opposition subjective acheteur-vendeur. Acheteur en effet et vendeur ne peuvent se rencontrer dans un contrat, que si les choses échangées sont égales à leurs yeux [2].

Aliénation : comme l'homme religieux projette son image idéalisée pour en faire son dieu, ainsi l'homme économique a projeté dans les marchandises ses besoins pour en faire une valeur. Et dans cet acte social, chaque objet, négligés ses caractères utiles particuliers, n'a plus en propre que d'être le produit d'un travail humain. Ainsi, nous avons reconstitué la notion marxiste de valeur. Elle est du travail incorporé. Elle pose des égalités quantitatives entre qualités hétérogènes. Celles-ci sont prises à partir des besoins humains. Seulement, nous avons fait œuvre de philosophe et non d'économiste, allant de l'homme aux choses et non vice versa [3].

XIII

L'analyse est cette fois cohérente et la doctrine se tient. On en peut discuter les bases ou rejeter les supposés, mais on doit s'incliner devant sa rigueur logique. Seulement Labriola, restituant l'hégélianisme originel, abandonnait le marxisme de la tradition, et enlevait à la théorie de la valeur son dynamisme. Aussi bien, ce n'est pas seulement Engels, mais toute l'école communiste, qui interprète en refus d'idéalisme le matérialisme historique. Quand il reproche à Proudhon de n'avoir pas compris Hégel, substituant au rythme ternaire, seul fécond, un rythme binaire stérile, Marx a

1. *Ibid.*, p. 92 et sv.
2. *Ibid.*, p. 98.
3. *Ibid.*, p. 100 et sv.

aussi contre Hegel ses griefs. Car si l'erreur de Proudhon fut de déduire des abstractions [1], celle de Hegel fut de construire une dialectique des idées, non une dialectique des faits. C'est tout renverser que de faire l'histoire ainsi : ce ne sont pas les idées qui font l'histoire, mais l'histoire qui fait les idées [2]. Non que les aspirations des hommes soient sans effet sur la marche des événements; mais toujours les façons de penser, de sentir et d'agir, d'un homme, d'une classe, d'une nation, d'une époque, ne seront que l'épiphénomène des conditions économiques où ils vivent. Tel est le sens traditionnel du matérialisme historique.

En outre, dans l'analyse proposée par Labriola, la notion de valeur perd son dynamisme révolutionnaire. On n'en fera jamais sortir ni plus-value, ni exploitation capitaliste, ni lutte des classes. Et il fallait, pour que le marxisme fût une philosophie prolétarienne, que les idées initiales fussent prégnantes de tout le système qui aboutit à la dictature du prolétariat. Inefficace est une dialectique de la valeur, si elle ne montre pas dans la propriété privée des moyens de production la cause nécessaire de la tyrannie capitaliste; dans celle-ci la création continue de la plus-value par l'exploitation du travail salarié; dans cette exploitation la nécessaire lutte des classes; au terme de celle-ci l'inéluctable révolution prolétarienne. Cet espoir est interdit dès l'abord, si, avec Labriola, on voit dans la valeur la synthèse dialectique entre usage et échange, point de vue individuel et jugement de classe, utilité pratique et coût social de production. Et quand on a placé la genèse de la valeur dans l'acte social d'échange et non dans le processus capitaliste de production, on a donné au système une base individualiste : on n'en tirera jamais le mythe de l'exploitation.

XIV

Naïveté qu'établir scientifiquement une théorie marxiste de la valeur; Marx n'est pas économiste. Erreur qu'en faire la déduction hégélienne : Marx n'y a jamais prétendu. Croce, puis Georges Sorel, vont nous mettre sur la voie. Pour Croce, le Matérialisme historique ne prétend pas établir la loi de l'histoire, ni découvrir le concept auquel se réduit tout l'ensemble des faits sociaux [3]. Le *Capital* est encombré de phraséologie hégélienne « avec une liberté qui laisse

1. *Misère de la Philosophie*, p. 149.
2. *Ibid.*, p. 163.
3. B. Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, p. 9.

apparaître une pointe de raillerie »[1], mais il n'est ni traité d'économie politique, ni philosophie de l'histoire. Il présente une société idéale et schématique, déduite de quelques hypothèses qui pourraient n'avoir jamais été réalisées dans le cours des temps. La théorie de la valeur n'est donc, ni fait empirique, tiré de l'intuition vulgaire, ni position logique. Elle est « prémisse typique » sans laquelle tout le reste est inintelligible. Fait pensé et pris comme *type*, comme point de départ, elle est postulat de base[2].

Ce qui nous oriente vers l'interprétation sorélienne, la seule défendable en dernière analyse. Exploitation, lutte des classes, dictature : c'est, par excellence, le *Mythe* prolétarien, assez riche pour conduire les masses à la révolution. Sorel, sans doute, ne pensa pas toujours ainsi. Il crut d'abord à la valeur scientifique et métaphysique du *Capital*. En 1893 il exaltait, *d'Aristote à Marx*, l' « ancienne et la nouvelle métaphysique ». L'économiste allemand reprenait les questions essentielles au point où le stagirite les avait laissées, et toujours appuyé sur les résultats acquis par la science contemporaine, établissait une formule exacte, absolue, définitive, des relations économiques. « Argumentation irréfutable, parce qu'elle est précédée d'une analyse de la valeur[3]. » Scientisme et philosophie positive : cet écrit porte sa date.

Il en fallut bien rabattre. Dans sa préface à l'étude de Labriola, Sorel ne voit plus dans l'appareil hégélien que « des amusettes ingénieuses, qui ont tant contribué à déconsidérer l'emploi de cette méthode[4] ». Divagations, les subtiles considérations sur le taux de la plus-value ou le taux du profit. Quant à dresser une histoire générale du travail, bien trop courte est l'érudition du prophète. « Labriola vient de nous révéler le vice fondamental qui rend inutilisable toute cette économie abstraite[5]. »

Qu'importe, après tout, pour Sorel, la valeur scientifique des justifications apportées. Vaines sont les prémisses? Mais ce n'est pas d'argumentation qu'il s'agit. Le terme seul intéresse, et à ce point de vue l'œuvre demeure. Il s'agit de « faire comprendre au prolétariat que tout son avenir dépend d'une guerre sans trêve déclarée à ses maîtres. Pour arriver à ce but, la théorie de la plus-value est inutile[6] ». Engels, après Hegel, s'amuse à des jeux de mots : la graine, en germant, se nie; mais, la plante, arrivée à matu-

1. *Ibid.*, p. 94.
2. *Ibid.*, p. 101 et sv.
3. G. Sorel, *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, p. 96, cf. p. 236 et sv.
4. A. Labriola, *K. Marx, l'économiste, le socialiste*, préface de G. Sorel, p. xxi.
5. *Ibid.*, p. xxxv.
6. *Ibid.*, p. xxxviii.

rité, meurt et produit des graines plus nombreuses : négation de la négation. « Je crois que cette dialectique n'a rien à voir avec le Marxisme [1]. » Aussi bien l'apocalypse finale, au premier livre du Capital, ne présente aucun intérêt comme élucubration de l'esprit. Elle est au contraire fulgurante, en tant qu' « image construite en vue de la formation des consciences [2] ». Car elle est le mythe. « Esquisse fortement coloriée, qui donne une vue très claire du changement, mais dont aucun détail ne saurait être discuté comme un fait historique nécessaire [3]. »

Image d'Epinal? Chimère aveuglément poursuivie? Non point. Nous sommes en prolongement du blanquisme : ainsi doivent être interprétés le *Manifeste* et le *Capital*. Une révolution prolétarienne, totale et catastrophique est nécessaire. La spéculation ni la métaphysique n'y peuvent conduire. Il ne s'agit pas de donner à la classe ouvrière des arguments, mais des images motrices, vécues, douloureusement senties dans sa chair. Il faut l'amener à comprendre que « tout son avenir dépend de cette notion de lutte de classe, l'engager dans une voie où elle trouvera les moyens, en s'organisant pour la lutte, de se passer de maîtres [4] ».

Un mythe n'est pas utopie. Celle-ci désagrège le corps social en dispersant son action; incohérente, elle ne saurait atteindre que des résultats partiels, ajourner indéfiniment la victoire; elle poursuit des chimères. Disparate, elle sera discutée, pulvérisée par morceaux. Le mythe concentre vers un but unique toutes les pensées, les aspirations, les efforts, les combats d'une classe. Il conduit à la victoire, une et totale. Il est irréfutable, car il exprime, en la faisant vivre, la conscience de classe qui anime le monde ouvrier. Il est cette prise de conscience [5]. On le voit : Hegel est abandonné et nous voici en pleine philosophie bergsonnienne. Élan vital et évolution créatrice : le mythe est vrai pour cette raison qu'il est efficace; seul vrai parce que seul efficace. Il est l'action totale de toute une classe, qui se dit en se faisant, se lie, s'unifie, s'intègre en se disant. Nous savons, par les *Réflexions sur la violence*, que la grève générale est ce mythe en acte, car elle réalise, de façon concrète et active, la lutte des classes. Les grèves partielles ont engendré dans le prolétariat les sentiments les plus nobles, les plus profonds, les plus moteurs qu'il possède. La grève générale

1. G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 189.
3. *Décomposition du marxisme*, p. 58.
4. *Ibid.*, p. 60. Cf. *Préface à Labriola*, p. 38.
5. *Réflexions sur la violence*, p. 46; — cf. p. 32 et sv., 39; p. 177 et sv.

les unifie dans un tableau d'ensemble. Par ce rapprochement, elle donne à chacun son maximum d'intensité. Faisant appel à des souvenirs très cuisants de conflits particuliers, elle colore d'une vie intense tous les détails de la composition présentée à la conscience[1].

XV

Avec Sorel, dépassant Ricardo puis Hegel, à la suite de Bergson, nous sommes passés du plan économique, puis du plan métaphy sique, au plan éthique, sinon religieux. « Ce qu'il y a de meilleur dans la conscience moderne est le tourment de l'infini... C'est pourquoi vous ne me condamnez point pour avoir attaché un si grand prix à un mythe qui donne au socialisme une valeur morale si haute, et une si grande loyauté [2]. » Mais nous voici, derrière Sorel, avec ce que je pourrais appeler l'école française : Georges Renard [3], Benoit Malon, Jean Jaurès, il faut ajouter Henri de Man et son disciple André Philip, *Au delà du Marxisme.* L'analyse de la valeur ne les intéresse plus. Ils ne croient guère, ni les uns ni les autres, à la plus-value par le sur-travail. Aux concepts économiques ils substituent des notions éthiques. Ils sont moins férus d'égalité que de justice. En cela ils sont proudhoniens. Même quand ils mettent en équation travail et produit, ils ne songent plus à des *quanta* dans la durée, mais à la comparaison possible des joies et des peines, entre classes sociales et membres de l'humanité. L'égalité est devenue justice en s'élevant du plan économique des quantités matérielles au plan éthique des comportements spirituels[4].

Encore, l'intérêt de classe, invoqué par Marx, n'est plus à leurs

1. *Ibid.*, p. 182.

2. *Ibid.*, p. 39; sur la fonction éthique de la violence et de la grève générale, cf. p. 96, p. 119 : « Non seulement la violence prolétarienne peut assumer la révolution future, mais encore elle semble être le seul moyen dont disposent les nations européennes, abruties par l'humanitarisme, pour retrouver leur ancienne énergie... Une classe ouvrière grandissante et solidement organisée peut forcer la classe bourgeoise à demeurer ardente dans la lutte industrielle; en face d'une bourgeoisie affamée de conquête et riche, si un prolétariat uni et révolutionnaire se dresse, la société capitaliste atteindra sa perfection historique. » ... « La violence prolétarienne exercée comme une manifestation pure et simple du sentiment de lutte de classes, apparaît aussi comme une chose très belle et très héroïque. Elle est au service des intérêts primordiaux de la civilisation. Elle n'est peut-être pas la méthode la plus appropriée pour obtenir des avantages immédiats, mais elle peut sauver le monde de la barbarie » (*Ibid.*, p. 130). Cf. p. 387 : violence et personnalisme; p. 428 : le catholicisme comme doctrine de la violence. B. Mussolini s'est complu à redire tout ce que la philosophie du fascisme devait à Sorel dans sa conception héroïque, exaltante, nietzschéenne de la violence.

3. G. Renard, *Le régime socialiste*, p. 154 et sv.

4. *Ibid.*, p. 166.

yeux qu'un fait social, mais relatif, un mobile inférieur, parmi d'autres motifs plus élevés. Trop simpliste est la conception marxiste de l'évolution. D'autres facteurs interviennent, religieux, philosophiques, politiques, sentimentaux, éthiques, forces propulsives qui agissent les unes sur les autres. Il ne suffit pas de montrer aux travailleurs qu'ils sont exploités dans le processus de production. Justice, droit, liberté, ne sont pas « blagues bourgeoises ». L'iniquité économique est peut-être la plus criante, elle n'est pas la seule à combattre. Il est d'autres maux, sociaux et moraux, auxquels doit mettre fin le socialisme. A l'oublier, le marxisme contemporain négligerait dévouement, esprit d'abnégation, sacrifice, qui sont les vraies richesses. Aussi bien, « jusqu'ici les révolutions les plus généralement victorieuses et les plus profondément modificatrices ont été les révolutions religieuses ». Ainsi le christianisme, qui pulvérisa le monde antique [1].

Cette « joie mystique », comme s'exprime Jaurès, est-elle contenue déjà, dans la transposition marxiste de l'hégélianisme? Marx a-t-il transféré au prolétariat la fonction rédemptrice que Hegel attribue à Jésus dans l'histoire du monde? Sommes-nous ici en présence d'une doctrine du rachat? Est-ce par sa pauvreté, son dépouillement, sa misère, que la classe ouvrière refera l'humanité [2]? Faut-il estimer au contraire, avec Berth, que « l'insuffisance fondamentale du Marxisme fut de tomber — Engels plus que Marx, les sozial-demokrat allemands plus qu'Engels — dans le scientisme, religion un peu béate de la science, qui a régné dans la seconde partie du XIXe siècle, et que le XXe siècle rejette de plus en plus [3] »? Plus volontiers, nous croirions, avec Berth, à une troisième phase du socialisme, la phase éthique, aussi distincte, opposée à la seconde, qui fut scientifique, que celle-ci s'opposait à la première, la phase utopique [4]. Alors il faudrait admettre, avec Henri de Man, que le matérialisme historique, dans la mesure même où il s'installait dans les déterminismes économiques, ignorait la puissance des jugements moraux, substituait une évolution impersonnelle aux mobiles éthiques, a dévoyé le socialisme [5]. Le marxisme, dans la mesure où il est antireligieux, trahit sa mission [6].

1. B. MALON, *K. Marx et sa doctrine*, p. 143 et sv., p. 150.
2. J. JAURÈS, *Études socialistes*, p. XLVII.
3. BERTH, *Guerre des États ou guerre des classes*, p. 180.
4. BERTH, *Du capital aux réflexions sur la violence*, p. 9; cf. *Derniers aspects du socialisme*, p. 30.
5. H. DE MAN, *Socialisme constructif*, p. 28; cf. *ibid.*, p. 56 et sv., *l'Idée socialiste*, p. 15, 16; 160. — A. PHILIP, *H. de Man et la crise doctrinale du socialisme*, p. 61.
6. H. DE MAN, *Le socialisme constructif*, p. 59.

Il ne nous appartient pas de trancher ce débat. D'autres s'y appliquent dans le présent Cahier. Plus modeste était notre dessein. Oui ou non, Marx a-t-il établi une théorie scientifique de l'exploitation du travail par le capital? Il en a cherché les fondements, dans le domaine économique, dans une analyse de la valeur. Y est-il parvenu? Il nous semble pouvoir répondre non. Ainsi pensent universellement les économistes, et communément les socialistes. Et aussi les communistes de la IIIe Internationale, dont aucun, à notre connaissance, n'a songé à reprendre une démonstration de l'exploitation par la plus-value et le sur-travail. Et pour conclure, nous trancherons la question posée au début de cette étude. L'exploitation du travail par le capital ne nous paraît être ni une affirmation métaphysique, une déduction de l'esprit; — ni une constatation scientifique, imposée par l'analyse des faits; — mais un mythe sorélien, idée-force, toute chargée d'affectivité sociale, irréductible en formules, plus proche de l'intelligence instinctive des masses que de la raison discursive des philosophes. Au delà de Ricardo, même de Hegel, c'est par Sorel qu'il faudrait expliquer Marx. A ce prix, mais « au delà du marxisme », on pourrait voir le socialisme s'élever, au-dessus du plan économique, voire du plan dialectique, dans le domaine éthique. Alors il serait religion, hélas! fausse religion, étant humanisme terrestre.

Jersey. G. JARLOT.

BIBLIOGRAPHIE

A. — *VULGARISATIONS*

1. *Pour l'Étude du marxisme.* Guide de lectures. Bureau d'éditions, Paris, 1936.
2. O. Ruhle. *Karl Marx.* Grasset, 1933.
3. A. Cornu. *Karl Marx. L'homme et l'œuvre.* De l'hégélianisme au matérialisme historique. Alcan, 1934.
4. B. Nicolaievski et O. Manchen-Helfen. *K. Marx.* Gallimard, 1937.
5. S. Hook. *Pour comprendre Marx.* Gallimard, 1937.
6. S. Hook. Art. *K. Marx* dans *Encyclopedia of social sciences.*

B. — *ÉTUDES HISTORIQUES*

7. Wl. Gurian. *Le Bolchevisme*, traduit par P. Coster. Beauchesne, 1933.
8. R. Gonnard. *Histoire des doctrines économiques* [3]. Valois, 1930.
9. Ch. Gide et Ch. Rist. *Histoire des doctrines économiques depuis Quesnay jusqu'à nos jours* [4]. Sirey, 1922.
10. G. Gurvich. *Histoire du Droit Social.* Sirey, 1934.
11. Ch. et H. Turgeon. *La valeur d'après les économistes anglais et français depuis A. Smith et les Physiocrates jusqu'à nos jours.* Sirey, 1921.
12. Ch. Turgeon. *Critique de la conception socialiste de l'histoire.* Sirey, 1930.
13. Ch. Turgeon. *Critique de la conception matérialiste de l'histoire*, Sirey, 1931.
14. Ch. Cornelissen. *Traité général de la science économique.* T. I : *Théorie de la valeur* [2], Giard, 1926.
15. G. Weill. *Histoire du mouvement social en France.* Alcan, 1924.
16. P. Louis. *Histoire du socialisme en France, depuis la Révolution jusqu'à nos jours*, Rivière, 1925.
17. M. Bourguin. *Les systèmes socialistes et l'évolution économique* [3]. Colin, 1907.
18. J. Delevsky. *Les antinomies socialistes et l'évolution du socialisme français.* Giard, 1930.
19. H. Lévy, etc. : *Aspect of dialectical materialism*, London, Watts and C^o, 1934.
20. G. Deville. *Principes socialistes.* Giard, 1896.

C. — *TEXTES*

21. A. Smith. *La richesse des nations.* Édit. Guillaumin, grand in-8°.
22. Malthus. *Essai sur le principe de population.* Édit. Guillaumin, grand in-8°.
23. Ricardo. *Principes d'économie politique.* Édit. Guillaumin, grand in-8°.
24. Proudhon. *Philosophie de la misère.*
25. Proudhon. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église.*
26. K. Marx. *Misère de la Philosophie.* Préface de *F. Engels.* Edition originale, 1847. — Préface, 1884. — Traduction, Giard, 1907.
27. R. Marx et Fr. Engels. *Manifeste communiste.* Edition originale, 1848. Préface, traduction et commentaire de *Ch. Andler*, 1901.
28. K. Marx. *Travail salarié et capital.* Original en 1847, édité par P. Engels en 1891.
29. K. Marx. *Salaires, Prix et Profits :* original en 1865.
30. K. Marx. *Critique de l'Économie politique* : original, 1859. Traduction française, *Rémy*, 1899.
31. Fr. Engels. *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (trois chapitres de l'*Anti-Dühring*, t. II), 1878.
32. K. Marx. *Le Capital.* Livre I, traduit en français en 1872, par *Joseph Roy*, revue et authentiqué par Marx lui-même le 28 avril 1875. — C'est ce texte qui fait foi. Contre la traduction *Molitor* (Costes).
33. K. Marx. *Le Capital.* Livres II et III, édités par *Engels* sur les notes de Marx après sa mort. Traduction française *Molitor*, Paris, Costes, 1932.
34. Fr. Hegel. *Philosophie des Rechts*, Berlin, 1840.
35. E. Bernstein. *Socialisme théorique et social-démocratie pratique.* Stock, 1900.
36. K. Kautsky. *Le programme socialiste* (1892). Traduction française, Rivière, 1910.
37. K. Kautsky. *Le Marxisme et son critique Bernstein*, Stock, 1900.
38. V. Pareto. *Les systèmes socialistes.* Giard, 1903.
39. V. Pareto. *Préface* aux *Extraits* du *Capital*, faits par *P. Lafargue* (Édition Guillaumin, in-12).
40. A. Labriola. *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*[2]. Giard, 1928.
41. A. Labriola. *K. Marx, l'Economiste, le socialiste*, Préface de *G. Sorel*, Rivière, s. d.
42. B. Croce. *Matérialisme historique et économie marxiste*, Giard, 1901.
43. G. Deville. *Le Capital de K. Marx résumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique.* Flammarion, 1883.
44. G. Sorel. *Réflexions sur la violence*, Rivière, 1908.
45. G. Sorel. *La décomposition du Marxisme*, Rivière, 1910.
46. G. Sorel. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Rivière, 1919.
47. G. Sorel. *La ruine du monde antique*, Rivière, 1901-1922, 1933.
48. G. Sorel. *D'Aristote à Marx*, Rivière, 1893 (1935, édité par Berth).

49. R. LUXEMBOURG. *Réforme ou Révolution*, Berlin, 1899.
50. J. RAMSAY MCDONALD. *Le socialisme et la société.* Traduction française, 1920.
51. B. MALON. *K. Marx et sa doctrine.*
52. G. RENARD. *Le Régime socialiste. Principes de son organisation politique et économique.* Alcan, 1898.
53. J. GUESDE. *Le socialisme au jour le jour.* Giard, 1899.
54. J. JAURÈS. *Études socialistes.*
55. E. BERTH. *Les derniers aspects du socialisme.* Giard, 1923.
56. E. BERTH. *Guerre des États ou guerre des classes.* Giard, 1924.
57. H. DE MAN. *Au delà du Marxisme.* Alcan, 1929.
58. H. DE MAN. *Perspectives socialistes.* 1930.
59. H. DE MAN. *L'idée socialiste.* Grasset, 1935.
60. L. TROTSKY. *La révolution permanente.* 1932.
61. BOUKHARINE. *L'A. B.C. du Communisme.* Librairie de l'Humanité, 1924.
62. LÉNINE. *L'État et la Révolution.* Librairie de l'Humanité, 1925.
63. LÉNINE. *La maladie infantile du Communisme.* Librairie de l'Humanité, 1924.
64. LÉNINE. *Que faire?* Librairie de l'Humanité, 1925.
65. J. STALINE. *Le Marxisme et la Question nationale et coloniale.*
66. J. STALINE. *U. R. S. S.* 1934. Valois, 1934.
67. M. THOREZ. *Fils du Peuple* Édit. soc. intern. 1937.
68. M. DÉAT. *Perspectives socialistes.* Valois, 1930.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER II DU VOLUME XV DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 NOVEMBRE MCMXXXIX PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR BEAUCHESNE ET SES FILS, ÉDITEURS A PARIS